

Tussen Hoop en Distopie: 'n Kritiek van die Utopiese Rede

deur
Schalk Willem Petrus Engelbrecht

*Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in Filosofie aan die
Universiteit van Stellenbosch*

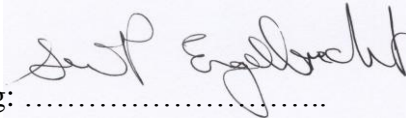


Promotor: Prof Willem Lodewikus van der Merwe
Fakulteit Lettere en Wysbegeerte
Departement Filosofie

Desember 2010

Verklaring

Deur hierdie verhandeling elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Handtekening: 

Datum: 7 Augustus 2010

Opsomming

Utopie is dood. Daar is geen meer hoop dat die toekoms radikaal anders of moreel meerwaardig kan wees gemeet teen die hede nie. Om utopiese alternatiewe tot ons huidige samelewingsrangskikking te verbeel is onrealisties, en selfs gevaarlik. Daarom lewer die utopiese verbeelding vandag slegs distopieë – as ons vandag 'n andersoortige samelewing verbeel kan ons slegs dink dat dit 'n nagmerrie moet wees. Die resultaat is politieke apatie en 'n gewilligheid om onself te versoen met die *status quo*.

As teenvoeter vir die bogenoemde politieke apatie vra ek in hierdie proefskrif of dit vandag nog moontlik is om utopies te dink. Om hierdie vraag te beantwoord ondersoek ek eers die sogenaamde "einde" of "dood" van utopie. Utopie is vandag dood omdat die metafisiese onderbou daaraan verdag geraak het, en omdat 'n utopiese gees aktief onderdruk word via 'n verskeidenheid ideologiese strategieë.

Ten spyte van hierdie probleme is 'n andersoortige en postmetafisiese utopisme wel vandag moontlik, en die kontoere van hierdie nuwe utopiese rasionaliteit word nagespoor in die werk van eietydse filosowe soos Richard Rorty, Gianni Vattimo, Fredric Jameson, Slavoj Žižek en Jacques Derrida. In hulle werk herleef 'n utopiese gees wat nie meer gebonde is aan ons metafisiese filosofiese erfenis nie. Hierdie gees manifesteer ook nie (slegs) in die vorm van sketse van ideale samelewings nie, maar eerder as hermeneutiese praktyke wat die koms van sosiale alteriteit fasiliteer. Hierdie utopiese gees, in voeling met 'n postmetafisiese intellektuele klimaat, bied ek aan as 'n noodsaaklike voorwaarde vir sosiale hoop.

Summary

Utopia is dead. There is no hope today that the future will be radically different from, or ethically superior to the present. To dream up utopian alternatives to our society is unrealistic, even dangerous. It is no surprise, then, that the existing utopian imagination produces only dystopias – if we think at all of a radically different society, we can only imagine something nightmarish. The result: a political apathy and a willingness to reconcile ourselves with the *status quo*.

To counter the abovementioned political apathy, I ask in this dissertation if it is still possible to think in a utopian fashion. In order to answer this question I start off by examining the so-called "end" or "death" of utopia. Utopia is dead today because of its questionable metaphysical foundations, and because of an active ideological repression of any utopian impulse.

In spite of these problems a new and postmetaphysical utopianism is possible. The contours of this new utopianism can be extrapolated from the work of contemporary philosophers like Richard Rorty, Gianni Vattimo, Fredric Jameson, Slavoj Žižek and Jacques Derrida. In their work a utopian spirit is revived – a spirit no longer constrained by our metaphysical philosophical heritage. This spirit is manifested, not (only) in sketches of ideal societies, but rather in hermeneutic practices that facilitate the arrival of social alterity. I present this utopian spirit, in touch with a postmetaphysical intellectual climate, as a necessary condition for social hope.

Erkenning

My opregte dank en erkenning aan die volgende persone en instansies:

- My studieleier, Professor Willie van der Merwe, vir sy aanmoediging, sy vertroue in my, en die manier waarop hy voortdurend geleenthede skep vir my om te ontwikkel in die filosofie. Ek glo jou mentorskap sal van deurslaggewende belang vir my bly, ook na die doktorale studie afgehandel is.
- Professor Doktor Theo de Wit, van die Katholieke Theologiese Universiteit van Tilburg in Utrecht. Dankie vir die gesprekke, terugvoer en advies in Utrecht in 2007. Die 3 maande wat ek en Elani in Amsterdam spandeer het, en die vriendskap wat ons met jou en jou gesin begin het, was 'n opwindende, produktiewe en genotvolle deel van hierdie studie.
- Die Zuid-Afrika Huis en die Van Ewijck Stigting vir finansiële bystand. Die opinies wat in hierdie navorsing uitgespreek word, en die gevolgtrekkings waartoe gekom word is dié van die outeur, en nie noodwendig toeskryfbaar aan die Zuid-Afrika Huis of die Van Ewijck Stigting nie.
- My ouers, Japie en Suzanne. Wie ek is, en waartoe ek in staat is, is te danke aan die waardes en wysheid wat ek by julle geleer het. Dankie vir julle liefde.
- My broers, Japie en Herman. Van die dae toe ons agter in die kar baklei het, tot vandag, bly julle my beste vriende. En natuurlik Madri en Marian, wat die Engelbrecht-broers leer verdra het.
- Pa Johan en Ma Elaine (Schoeman), vir al julle ondersteuning en liefde. Ook Johan en Marelise, Marius en Lizelle, en Jacques. Julle is ongelooflike mense, en 'n ongelooflike familie.
- Al my vriende: die PE-boys, die Simonsbergers, die Bert's groep in Potchefstroom. Deur elkeen van julle het ek 'n oper en beter "self" ontwikkel. Hester, vir jou aansteeklike energie wat baie gehelp het in die laaste jaar. Laaste: Dolf, Pierre en Waldo wat in die middel van hierdie jaar (2010) my opgeroep het na London en Dublin om die battery te herlaai.
- Fritzie, vir die daaglikse wandeling deur die strate van Potch-Suid, waartydens jy altyd te bereid was om saam met my deur die moeiliker probleme in die proefskrif te praat.
- My vrou, Elani. Jy is 'n asemrowende mens en sal altyd vir my 'n inspirasie bly.

Inhoudsopgawe

Hoofstuk 1: Inleiding – 'n Onvolledige Kaart	1
Hoofstuk 2: Die Einde van Utopie - 'n Postmortem	11
1. Filosofies-teoretiese Besware teen Utopisme	12
1.1 Metafisiese Dorings in Utopiese Vlees	15
1.2 Utopie as Drakoniese Metaverhaal	20
1.3 Die Onartikuleerbaarheid van Utopie	30
1.3.1 Adorno en die Utopie van Negatiwiteit	31
1.3.2 Derrida en die "Utopie wat nog kom"	41
Hoofstuk 3: Atlantis Afgeskud: Repressie, Apatie en Gebalsemde Utopie in Laat-Kapitalisme	52
1. Meganismes vir die Onderdrukking van Utopie	53
1.1 Die Verbruiksparadys as Utopie-surrogaat	53
1.2 Repressiewe Desublimasie: Die Kortsluiting van die Utopiese Impuls	64
1.3 Die Kaping van Utopiese Agente deur 'n Histeriese Diskoers	68
1.4 Die Diskoers van Multikulturalisme	74
1.5 'n Konserwatiewe en Nihilistiese Etiek	87
Hoofstuk 4: Postmetafisiese Utopisme	96
1. 'n Gesentraliseerde en Ironiese Utopiese Narratief: Richard Rorty	97
1.1 Rortyaanse Kritiek op Metafisika	98
1.2 Die Sosiale Bruikbaarheid van 'n Pragmatistiese Woordeskat	101
1.3 Die Rol van Utopie in die Pragmatistiese Woordeskat	108
1.4 Residuele Geweld in die Pragmatistiese Utopie	110
2. Heterotopie: Postmetafisiese Utopisme sonder 'n Gesentraliseerde Narratief	120
2.1 Die <i>Verwindung</i> van Metafisika	121
2.2 Die <i>Verwindung</i> van Utopie	127
2.3 Die Terugkeer van Geweld	136

Hoofstuk 5: Kwasi-metafisiese Utopisme	142
1. Totaliserende Utopisme as Teenvoeter vir Globale Kapitaal	145
1.1 Die Historiese Moontlikheidsvoorwaardes vir Utopisme	145
1.2 Postmoderniteit as Ruimtelik- en Histories-geskikte Teelaarde vir Utopie	150
2. Die Funksies van 'n Postmoderne Utopisme	161
2.1 Sosiale Diagnose	162
2.2 Hoop en die Kollektiwiteitsdrif	165
2.3 Kritiese Negatiwiteit	169
2.4 'n Nuwe Utopiese Vorm en die Behoud van die Toekoms	173
 Hoofstuk 6: Ikonoklastiese Utopisme (of <i>The New from Nowhere</i>)	 182
1. Tradisionele Politiek as die Uitskakeling van Kontingensie	185
2. Ikonoklastiese Kritiek en 'n Politiek van Negatiwiteit	186
2.1 Theodor Adorno: Verraad teen die Dialektiese vs Negatiewe Dialektiek	186
2.2 Slavoj Žižek: Fantasie-politiek vs Reële Politiek	195
2.3 Jacques Derrida: Die Metafisika van Teenwoordigheid vs 'n Spektrale-Aporetiese-Toekomende-Messianiese Politiek	207
2.3.1 Spektrale Politiek	209
2.3.2 Politiek en Onvoorwaardelike Geregtigheid	212
2.3.3 Die demokrasie "wat nog kom"	218
2.3.4 Politiek en Messianisiteit	220
 Hoofstuk 7: Postmoderne Utopisme en die Stryd teen Sluiting	 228
1. 'n Andersoortige (Postmetafisiese) Utopiese Rasionaliteit	228
2. Dialektiese Spanninge kenmerkend van Postmetafisiese Utopisme	232
2.1 Transendensie – Grondloosheid	232
2.2 Positivering – Negering	233
2.3 Transformasie – Hervorming	235
3. Postmetafisiese Sosiale Hoop as Utopies?	236
4. Uitdagings vir 'n Nuwe Utopisme	239
5. Die Moontlikheidsvoorwaardes vir 'n Betekenisvolle Postmetafisiese Utopisme	242
 Bibliografie	 247

Hoofstuk 1: 'n Onvolledige Kaart

A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing.

(Oscar Wilde, The Soul of Man Under Socialism)

'n Verhandeling spreek 'n tydvak of 'n tydsgees aan. Om 'n verhandeling te begin is daarom om 'n era te karakteriseer en te oordeel. Hierdie karakterisering veronderstel noodwendig oorvereenvoudiging, en die praktyk om verhandelinge op hierdie manier te begin is voorspelbaar, selfs afgesaag. Terselfdertyd, en ten spyte van die risiko's, berus enige teoretiese ingrype op sodanige vereenvoudiging. Hierin is die noue band tussen filosofie en utopie reeds duidelik: om 'n ideale samelewing te skets is om 'n onideale samelewing af te keur, om die klassieke filosofiese tog te onderneem vanaf onbevredigende skaduwees na 'n kleurvolle wêreld soos dit vertoon in die lig van "die goeie". Hierdie verhandeling sal ook begin met 'n era-karakterisering, maar gee nie voor om op Platoniese wyse van skyn na werklikheid te vorder nie, van skaduwees na "die goeie". Dit is juis hierdie stap in die filosofie, en in utopiese denke, wat heroorweeg word en uiteindelik sal lei tot voorstelle vir 'n veranderde utopiese en filosofiese praktyk.

Wat ons tydvak betref: dit is bruikbaar om te dink aan ons tyd as 'n era van berusting. Radikalisme is dood, soveel so dat apatie en sosiale verbeeldingloosheid nie die resultaat is van laksheid of onderdrukking nie, maar 'n morele standpunt verteenwoordig. Om te dink dat ons samelewing anders kan wees as wat dit is, om te dink dat ons armoede, hongersnood en pes kan uitroei, is onrealisties, teen-produktief en bowenal gevaarlik. Politiek, vandag, is 'n poging om bestaande sisteme, strukture en prosesse meer vaartbelyn te maak. Die term "krisis" mag populêr wees, maar geen krisis bestaan werklik meer nie. Die onlangse globale ekonomiese krisis het byvoorbeeld op geen manier ons bestaande kapitalistiese sisteem bedreig nie. Eweneens is die individu, landsburger of wêreldbürger, indien hy/sy enigsens belangstel, nie krities oor sisteme nie, maar alleenlik oor persoonlikhede. Kapitalisme

is nie die probleem nie, ook nie demokrasie nie, maar George Bush, Jacob Zuma of Julius Malema. Laasgenoemde politieke kwessies (of eerder, persoonlikhede) is egter randkwessies vir polities-ontnugterde massas wat vertroosting soek in verbruik en in die selfverrykingsmoontlikhede wat bestaan binne die parameters van bestaande strukture en prosesse. Sodanige sosiale verbeeldingloosheid beteken uiteindelik ook dat die toekoms nie meer iets verteenwoordig wat kan verras, verbaas of opvroliek nie. Ons mag wetenskaplike en tegnologiese vernuwing te wagte wees, maar wat die funksionering en organisering van die samelewing betref word niks noemenswaardig verwag nie.

Om te beweer dat ons 'n "era van berusting" beleef is 'n ander manier om te sê dat utopie dood is. Utopie vorm nie deel van die eietydse bewussyn nie. Dit is slegs diegene geskool in die werk van Ernst Bloch wat nog in staat is om utopie te herken soos dit in vermomde en verskuilde vorm manifesteer in die kulturele artefakte en alledaagse praktyke van ons tyd. Theodor Adorno se aanklag dat ons nie meer oor die vermoë beskik om 'n radikaal andersoortige samelewing in te dink nie, is daarom steeds geldig vandag (Adorno & Bloch 2009:50). Enigeen wat steeds glo in hierdie moontlikheid, in die moontlikheid van utopie, word volgens Russell Jacoby beskou as "out to lunch, or out to kill" (2000:xi). Anders gestel, utopie verteenwoordig vandag misplaaste idealisme, of die gevaar van bloedvergieting. Die resultaat is 'n polities-onttowerde wêreld:

The world isn't experienced as alive with possibilities, but as a stilborn fact of life. We don't try to design the world in our own image. Instead, we're seen as guests of the planet, humble managers of ecosystems.

(Appleton 2005)

Tekenend van hierdie politieke onttowering is die opsigtelike gebrek aan enige nuwe utopiese sketse, die vermenigvuldiging van distopiese tekste (nagmerriebeelde van die soort toekoms wat ons kan verwag sou ons peuter aan bestaande sisteme), en die gebrek aan enige inspirerende alternatiewe tot die laat-kapitalistiese bestel.

Dit is die doel van hierdie verhandeling om die eietydse samelewing te diagnoseer in terme van die bogenoemde verdwyning of dood van utopie, en om voorstelle te maak

vir, en sosiale hoop te setel in, 'n herlewing in utopiese denke. Terselfdertyd impliseer hierdie herlewing in utopie 'n herooring van die aard en funksie van die filosofie as geheel, vanaf 'n Platoniese filosofie wat mik op universele waarheid en kennis van die goeie na 'n postmetafisiese filosofie-as-praktyk wat andersoortigheid fasiliteer ter wille van die behoud van sosiale hoop. Om 'n herlewing in utopie aan te wakker vereis egter helderheid oor wat met "utopie" bedoel word.

Eenvoudig gestel verwys utopie na sketse van 'n ideale samelewing, vry van die probleme wat ons eietydse samelewing kenmerk. Volgens Stephen Crook "projekteer [utopieë] leefwyses wat deur hulle outeurs beskou word as beide radikaal anders en eties meerwaardig relatief tot bestaande leefwyses" (2000:206). Utopisme is dus 'n manier van dink oor alternatiewe samelewings wat daarop aandring dat die goeie lewe slegs ontdekbaar is *buite* ons bestaande orde, en dat hierdie andersoortige lewe ons instemming verwerf deur die "goedheid" daarvan (Crook 2000:207). Op soortgelyke trant definieer Maeve Cooke utopie as "die vermoë om helder etiese prente op te roep van 'n 'goeie' samelewing wat slegs moontlik sal wees wanneer sekere bestaande en vyandige sosiale toestande getransformeer sou word", of as "beelde van 'n alternatiewe, beter sosiale orde" (2004:419). Die radikaliteit en andersoortigheid waarop beide Crook en Cooke klem lê is, volgens my, die kern van utopiese denke, en die basis van die "nuwe" utopisme wat ek hier propageer. Die radikaliteit van utopie is egter ook verantwoordelik vir die dubbelsinnigheid wat met term utopie geassosieer word.

In alledaagse gebruik bevat die term "utopie" dikwels 'n negatiewe oordeel – utopie verwys na 'n onrealistiese toestand, 'n onbereikbare samelewingsideaal of verbeeldingsvlug¹. Hierdie negatiewe oordeel is deur Thomas More ingebou in die term toe hy die woorde *eu-topia* (goeie plek) en *ou-topia* (geen plek) gekombineer het om 'n naam te gee aan sy eie weergawe van die ideale samelewing. Sedertdien is die term utopie dubbelsinnig, om die minste te sê:

The meaning of the term 'utopian' is fundamentally contradictory. It can mean... the impulse or aspiration to make the world better either by imagining a better way to be or

¹ Daarom beweer Zygmunt Bauman (1976:9) dat die gebruik van die term *utopie* meestal die einde van 'n argument aandui, eerder as die begin. In die politiek word "utopie" gebruik om 'n projek of idee af te skiet, om dit te etiketteer as absurd.

actually attempting to make it so. But equally... utopia and utopian can mean naïve, idealistic, pie-in-the-sky dreaming, an imaginary but otherwise futile attempt to escape from immanent reality, which ultimately has the effect reinforcing the status quo.

(Noble 2009:13)

Om utopie vandag te bevorder, soos ek hier doen, beteken natuurlik nie om futiele verbeeldingsvlugte te bevorder nie, en nog minder om die *status quo* in stand te hou. Tog is die dubbelsinnigheid inherent in die term belangrik, omdat utopie juis handel oor 'n uitbouing van wat as "moontlik" beskou word. In 'n polities-onttowerde tydvak, in 'n tyd van politieke apatie, is utopie en "onmoontlikheid" of "die ondenkbare" juis die sleutel tot 'n hoopvolle politieke praxis. Terselfdertyd vereis 'n hoopvolle utopiese praktyk dat "utopie" in die breedste moontlike sin verstaan word, en nie beperk bly tot beelde of sketse, tot utopiese romans of kortverhale, nie. Maar juis hierdie stap word dikwels ook veroordeel in die veld van Utopie-studies.

Utopie-studies is deurspek met argumente vir beide die vernouing en verbreding van wat ons onder "utopie" verstaan. Sommige kommentators dring aan op konseptuele vaagheid, terwyl andere weer duidelike konseptuele afgrensing bepleit. In hulle boek Utopian Thought in the Western World (1979) waarsku Frank en Fritz Manuel byvoorbeeld teen beperkende definisies van utopie wat uiteindelik intellektueel gevaarlik is omdat dit plurale betekenis van die term kan uitsluit. Die grense van die konsep "utopie" moet vaag gehou word om ruimte te laat vir verskillende historiese manifestasies, temas en motiverings (Manuel & Manuel 1979:5). Hierteenoor dring J.C. Davis aan op konseptuele helderheid met betrekking tot utopie: ter wille van akkuraatheid moet utopie onderskei word van ander soorte "ideale samelewings" soos Arkadië, die volmaakte morele republiek en die millennium. Vir Davis verwys "utopie" na iets baie spesifiek, naamlik daardie soort ideale samelewing wat die politieke probleem van die verdeling van sosiale voordele eens en vir altyd oplos via *organisasie* (1984:9 – 10). Hierdie soort helderheid is noodsaaklik, volgens Davis, as ons die waarde en beperkinge van utopie wil vasstel.

In hierdie verhandeling kies ek egter om my te skaar by teoretici soos Russell Jacoby, Ernst Bloch en Ruth Levitas wat utopie breed beskou, nie as 'n *vorm* nie, maar as 'n gees, 'n impuls of 'n begeerte. Jacoby, byvoorbeeld, propageer nie die letter van utopie

nie, maar die gees, "die oortuiging dat die toekoms die hede fundamenteel kan oorskry" (1999:xi – xii). Levitas definieer weer utopie as "die uitdrukking van die begeerte vir 'n beter manier van wees" (1992:8). Sy regverdig hierdie definisie dan ook soos volg:

This [definition] includes both the objective, institutional approach to utopia, and the subjective, experiential concern of disalienation. It allows for this desire to be realistic or unrealistic. It allows for the form, function and content to change over time. And it reminds us that, whatever we think of particular utopias, we learn a lot about the experience of living under any set of conditions by reflecting upon the desires which those conditions generate and yet leave unfulfilled. For that is the space which utopia occupies.

(Levitas 1992:8)

Ook Bloch verstaan "utopie" as 'n breë verlange na die "nog-nie" wat ons onderdrukkende hede te bowe sal kom. As 'n verlange na die optimale (Bloch 2009:52) behels utopie 'n weiering om berusting te vind in 'n nie-wenslike hede. Terselfdertyd vind utopie beliggaming nie net in utopiese tekste nie, maar in 'n verskeidenheid kulturele artefakte insluitend religie, bewegings soos die ekspressionisme en selfs dagdrome. In hierdie kulturele artefakte kan 'n antisiperende bewussyn nagespoor word wat gerig is op die toekoms, en op die onvervulde begeertes en ongerealiseerde potensialiteite opgesluit in die mens.

Deur te kies vir 'n breë konsepsie van utopie – utopie verstaan as 'n begeerte, en die praktyke en manifestasies wat daarmee gepaard gaan, vir 'n radikaal-andersoortige samelewingsorganisering – is dit moontlik om 'n utopiese motief na te spoor in die werk van eietydse, postmetafisiese filosowe soos Richard Rorty, Gianni Vattimo, Jacques Derrida en Slavoj Žižek. Terwyl geen van hierdie filosowe beelde of projeksies voorhou van 'n ideale samelewing nie – meeste van hulle argumenteer teen enige positiewe beskrywings van "die goeie" – beywer hulle hulleself wel, deur middel van verskillende teoretiese meganismes, vir die fasilitering van andersoortigheid, en dít ter wille van sosiale hoop. Die utopiese momente en strategieë in hierdie filosowe se werk word juis behandel omdat 'n herlewing in utopiese denke vereis dat 'n postmetafisiese denkklimaat in ag geneem word. Tradisionele utopiese denke is ingebed in 'n Platoniese raamwerk wat die ideale samelewing regverdig op grond van essensialistiese waarheidsaansprake met

betrekking tot die aard van die Syn, van menslike natuur, of van die geskiedenis. Essensialisme, asook tradisionele metafisika, is egter vandag minder geloofwaardig. 'n Groot deel van eietydse filosofie word gewy aan die sogenaamde "einde van filosofie" – die einde van filosofie verstaan in metafisiese en essensialistiese terme – en behels voorstelle vir 'n andersoortige benadering tot filosofiese kwessies. Parallel aan hierdie verskuiwings in filosofie, spesifiek die verskuiwing vanaf 'n metafisiese na 'n postmetafisiese filosofie, moet daar daarom ook 'n aanpassing plaasvind in utopiese denke. Slegs indien utopiese denke vandag op 'n postmetafisiese "basis" geplaas word kan dit bydra tot die bevordering van sosiale hoop. Wat hierdie postmetafisiese utopisme kan behels is wat in hierdie verhandeling aangespreek word.

Voordat die kontoere van 'n postmetafisiese utopisme vasgestel kan word moet die huidige stand van utopiese denke eers deeglik behandel word. Soos reeds genoem kan ons vandag praat van 'n sogenaamde "einde" of "dood" van utopie. Hierdie einde van utopie word in Hoofstuk 2 en Hoofstuk 3 behandel. Utopie is vandag "dood" om twee baie verskillende redes. Eerstens neem utopie deel aan 'n metafisiese en essensialistiese logika wat bevraagteken word in 'n postmoderne era. Die besware wat vanuit hierdie verhouding voortspruit word behandel in Hoofstuk 2. Terwyl daar nie 'n direkte verband te trek is tussen utopiese denke en totalitaristiese geweld nie, kan 'n metafisiese utopisme, gebaseer op essensialistiese waarheidsaansprake, wel van hermeneutiese geweld beskuldig word – die soort geweld wat deur middel van finale uitsprake 'n einde maak aan gesprek en so hermeneutiese moontlikhede uitsluit. Boonop hou utopiese sketse metanarratiewe in wat aan die kern daarvan uitsluiting en viktimisering inhou. Laastens behels tradisionele utopiese denke 'n poging om die on-artikuleerbare, "die goeie", te artikuleer. Om "die goeie" te artikuleer, of om dit te behandel as iets wat op finalistiese wyse geartikuleer kan word, is om die andersoortigheid van elke "Ander" te ontken, en om die begrensdeheid van ons talige vermoëns te onderskat. Hierdie besware kan egter nie alleen dien as verklaring vir die onguns waarin utopiese denke vandag verval het nie. Dit is immers die soort teoretiese en komplekse probleme waaraan slegs akademiese oorweging skenk.

In Hoofstuk 3 word die ideologiese onderdrukkingsmeganismes behandel wat verder bydra tot die algemene utopie-loosheid wat die eietydse bewussyn kenmerk. Ek voer aan die onderdrukking van utopiese denke plaasvind via sekere sisteembevorderende

en kritiek-vervangende meganismes. Onder sisteembevorderende meganismes val die bevordering van verbruik as plaasvervanger vir politieke deelname, die mak-maak van utopiese "energieë", en die bekering tot die bestaande orde van rebellerende samelewingselemente. Verder demonstreer ek hoe 'n afkeer in ons bestaande orde gekortwiek word deur die eietydse diskoerse rondom multikulturalisme en etiek. Hierdie diskoerse gee voor om radikaal te wees, of oortuig ons dat ons bestaande orde reg geskaaf kan word, maar bereik uiteindelik nie veel meer as om ons bestaande praktyke in stand te hou nie.

Met hierdie probleme as agtergrond identifiseer ek nuwe utopiese strategieë in die werk van eietydse filosowe. Hierdie strategieë word in drie breë kategorieë geplaas, naamlik postmetafisiese, kwasi-metafisiese en ikonoklastiese utopiese praktyke of strategieë. Onder postmetafisiese utopisme (Hoofstuk 4) behandel ek die werk van Richard Rorty en Gianni Vattimo. Beide hierdie filosowe neem as vertrekpunt die sogenaamde "einde van metafisiese filosofie". Volgens Rorty is die grond-dualismes van metafisiese filosofie – skyn-werklikheid, toeval-essensie, onder andere – uitgedien. Dit is meer bruikbaar om aan die werklikheid te dink as oneindig herbeskryfbaar, en om verskillende beskrywings of woordeskatte te vergelyk, nie op grond van hulle akkuraatheid as representasies van die werklikheid nie, maar eerder op grond van hulle nut relatief tot die doelwit om 'n beter en vryer toekoms te bewerkstellig. Die dryfveer agter filosofie moet daarom nie "waarheid" wees nie, maar utopie. Terwyl ons nie die ideale samelewing ooit vooraf kan beskryf nie, moet filosofie – die praktyk om verskynsels altyd nuut te probeer beskryf, en om die sosiale nut van beskrywings te vergelyk – in die eerste plek 'n utopiese gees weerspieël. Vattimo, op sy beurt, beskou 'n heroorweging van ons metafisiese filosofiese erfenis as die taak waartoe ons geroep is in hierdie postmetafisiese tydvak. Een van die resultate van sodanige heroorweging van die metafisika is 'n utopiese praktyk gerig op veelheid, eerder as eenheid, en op skok, onteining en die oopbreek van nuwe wêrelde, eerder as die soeke na onbetwyfelbare en vaste fondasies. In beide hierdie denkers se werke word dit duidelik dat 'n heroorweging van filosofie nie net lei tot 'n herbeskrywing van utopisme nie, maar dat utopie juis in belang groei wanneer die filosofie gerig word op die toekoms eerder as op diep metafisiese fondasies.

Onder kwasi-metafisiese utopisme word die werk van Fredric Jameson hanteer. Jameson se werk is nie in die eerste plek gerig op veranderinge in die filosofie nie. Terselfdertyd weerspieël sy grondige analise van die struktuur en logika van utopiese denke 'n soortgelyke bevordering van postmetafisiese temas – die ongewensdheid van finale beskrywings van die goeie, asook 'n belegging in 'n toekoms wat oop gehou word deur 'n waardering vir die andersoortige. Wat Jameson se werk juis kwasi-metafisies maak is die feit dat hy steeds "totalisering" bevorder. Terwyl 'n denker soos Vattimo die praktyk afkeur om aan die Syn (of verskynsels in die algemeen) as 'n eenheid te dink, dring Jameson daarop aan dat 'n totale blik, 'n vereenvoudiging van die samelewing in die vorm van 'n kognitiewe kaart, noodsaaklik is. Utopiese sketse bied juis so 'n soort kaart – 'n vereenvoudigde diagnose van die samelewingsorde as geheel. Alhoewel hierdie kaart nie beskou kan word as 'n akkurate representasie nie – dit word gekenmerk deur antinomieë en weersprekinge – hou dit tog die voordeel in dat dit die andersoortige fasiliteer, en die toekoms "oop" hou deur die arbitrêre en problematiese aard van die *status quo* uit te wys. Jameson se utopisme is dus "kwasi"-metafisies tot die mate dat dit akkurate en finale beskrywings afkeur, terwyl dit steeds die praktyk van totalisering bevorder. Jameson bevorder verder ook, in die gees van Bloch, 'n nasporing van utopiese inhoud in kulturele artefakte. Selfs in die mees konserwatiewe en anti-utopiese kultuurprodukte, so voer Jameson aan, kan 'n utopiese gees ontdek word – 'n begeerte, byvoorbeeld, vir 'n gemeenskapsgevoel wat die atomisering van die laat-kapitalistiese kondisie deurbreek. Om hierdie gees na te spoor en te reaktiveer is ook deel van die eietydse utopis se taak.

Laastens behandel ek onder die kategorie van ikonoklastiese utopisme die werk van Theodor Adorno, Slavoj Žižek en Jacques Derrida. Aan die kern van ikonoklastiese of anti-bloudruk utopisme is die religieuse verbod teen die afbeelding van die Goeie of Absolute. Soos god in 'n sin verkleineer word wanneer beelde en woorde gebruik word om uitdrukking te gee aan "sy" aard, net so word die ideale en goeie toekomstige samelewing besoedel wanneer dit in detail geskets word. Om sodanige sketse te maak beteken om ons bestaande waardes, die waardes van 'n ongewenste sosiale hede, direk oor te dra na 'n toekoms wat veronderstel is om die hede te transendeer. In ooreenstemming hiermee het die werk van Adorno, Žižek en Derrida 'n tweeledige fokus: in die eerste plek stel hulle teoretiese meganismes voor wat kan bydra tot die destabilisering van die hede (of eerder, wat ons attent maak op die

maniere waarop die hede of bestaande vanself ontrafel); tweedens fokus hulle werk op houdings en praktyke wat transendering van die bestaande in die hand werk. Hierin is die utopiese aard van hulle werk duidelik. Deur mikropolitiese intervensies – kritiese negatiwiteit, deurkruising van die fantasie-konstruksies wat ons sosiale orde saamvleg, en dekonstruksies van tekste – identifiseer hierdie denkers intreepunte, in spesifieke en gelokaliseerde kontekste, vir die andersoortige. Hierdie intervensies verteenwoordig postmetafisiese utopiese denke tot die mate dat dit nie kontingensie probeer uitsluit uit die politieke situasie nie, maar juis mik daarna om die kontingente, die onartikuleerbare, of die onvoorspelbare (sistemiese alteriteit) in ere te herstel in die politiek.

Die logika van hierdie verhandeling – die keuse om die tema van utopiese denke aan te pak met verwysing na 'n verskeidenheid eietydse filosowe, eerder as om een filosoof se behandeling van die onderwerp deeglik te deurtrap – sal nie in alle akademici se smaak val nie. Tog is hierdie *modus operandi* nie arbitrêr of onbelangrik nie. Eerstens, 'n veelheid denkers illustreer die vatbaarheid van postmetafisiese utopiese denke meer doeltreffend as een. En die doel van hierdie verhandeling is juis om hierdie vatbaarheid te illustreer. Tweedens, deur hierdie benadering te volg doen die verhandeling ook wat dit aanbeveel: eerder as om postmetafisiese utopisme finaal te beskryf word die konsep op 'n verskeidenheid maniere, en deur die gebruik van verskillende teoretiese woordeskatte, herbeskryf. In 'n sin het ons dus te make met 'n konstellasie in die Adorno-sin wat verhoed dat ons denke rondom die tema "tot rus kom" of versteen. Die idee van 'n konstellasie verwys daarna dat die objek van studie (utopiese denke) nie vasgepen en "opgelos" word nie. Dit word eerder "omsingel" deur verskillende beskrywings wat die aard en betekenis daarvan ryker maak, en meer oop vir hersiening. Laastens, deur 'n verskeidenheid denkers te behandel of 'n konstellasie saam te stel beteken terselfdertyd dat ek in hierdie verhandeling meer as een filosofiese strategie of meganisme kan voorstel waardeur 'n utopiese gees kan manifesteer, sy dit Rorty se herbeskrywing, Jameson se sosiale diagnose of Derrida se messianiese houding. My kategorisering van hierdie verskillende utopiese beskrywings en strategieë (postmetafisies, kwasi-metafisies en ikonoklasties) is natuurlik analities van aard. Jameson se werk bevat ikonoklastiese temas, net soos Derrida se werk ook 'n ondermyning van ons metafisiese filosofiese erfenis

konstitueer, en derhalwe klassifiseerbaar is as "postmetafisies". Hierdie kategoriserings, hoewel analities, weerspieël tog 'n verskil in klem.

Wat volg uit die konstellasië is die buitelyne van 'n andersoortige en postmetafisiese utopiese rasionaliteit. Hierdie rasionaliteit, in voeling met 'n anti-Platoniese intellektuele klimaat, behels 'n verruiling van metafisiese fondasies vir hermeneutiese alteriteit. Dit veronderstel 'n "oop" en ongespesifiseerde utopiese *telos*, en sentreer nie rondom die einddoel nie, maar die teoretiese meganismes wat intreepunte vir hermeneutiese radikaliteit skep. Terselfdertyd behels hierdie rasionaliteit die instandhouding van die dialektiese spanning tussen transendensie en grondloosheid, tussen positivering en negering, en tussen hervorming en transformasie.

Daar is waarskynlik diegene wat van 'n verhandeling met hierdie titel 'n alternatief of 'n artikuleerbare ideaal tot die probleme van ons samelewing soek. As kapitalisme en demokrasie nie die einde is van geskiedenis nie, so sou die kritikus vra, hoe moet die samelewing lyk? In hierdie bladsye is daar nie 'n antwoord op hierdie vraag nie. Die besigheidsopsomming van die antwoord wat ek wel bied, is die volgende: (i) Sosiale hoop lê in andersoortigheid (ii) Utopisme, utopiese denke of 'n utopiese gees het te make met 'n versugting na radikale andersoortigheid op sosiale niveau (iii) Tradisionele of metafisiese utopisme, weens die fondasie-beheptheid en sketsmatige aard daarvan, is nie 'n geskikte medium vir sosiale hoop of vir 'n vatbare utopiese gees nie (iv) 'n Postmetafisiese en ikonoklastiese utopiese gees, gemanifesteer in kritiese negatieweiteit en in hermeneutiese praktyke wat alteriteit fasiliteer, is die sleutel tot 'n herlewing in utopiese denke (v) So 'n utopiese gees is ekstrapoleerbaar vanuit die werk van prominente eietydse filosowe soos Richard Rorty, Gianni Vattimo, Fredric Jameson, Theodor Adorno, Jacques Derrida en Slavoj Žižek (selfs al sou sommige van hulle die etiket van "utopis" weier).

Hoofstuk 2:

Die Einde van Utopie: 'n Postmortem

Of: *How the true utopia finally became a fable (again)*

The possibility of utopia may well require the demise of all utopisms.

(Richard Kearney, The Wake of Imagination)

It is when we renounce the Promise that we remain most faithful to it.

(Emmanuel Levinas, "Ethique et Philosophie Première")

Ten spyte daarvan dat utopie sigself nooit heeltemal tuis gevoel binne die waarderaamwerk en epistemologiese legitimeringskema van moderniteit nie (dit was nooit genoegsaam gebaseer op feite nie, nooit voorspelbaar, waarskynlik of realisties genoeg nie), is dit steeds nie oor die hoof gesien toe die dood van die sleutelemente van moderniteit een vir een aangekondig is nie. Saam met "die geskiedenis", "rasionaliteit" en "die subjek" vorm utopisme dus ook deel van die massagraf wat die nalatingskap is van modernisme. Om hierdie rede moet enige behandeling van die aard, funksie of bruikbaarheid van utopisme vandag eers begin met 'n na-doodse ondersoek waarin die oorsake van die premature afsterwe daarvan vasgestel word. Nog meer, die student van politiek, literatuur of filosofie moet eers duidelikheid kry oor hoe die teoretiese "dood" van utopisme geïnterpreteer moet word.

Die hieropvolgende twee hoofstukke vertrek van die aanname dat die "dood van utopie" tweekantig is. Aan die een kant behels die einde van utopie 'n kulturele en intellektuele klimaat gekenmerk aan die verdwyning of afwesigheid van utopiese projeksies in kultuurprodukte (dws in films, romans en kuns oor die algemeen) en in politieke diskoers (as riglyn vir politieke handeling); aan die ander kant is die dood van utopisme ook 'n ideologiese prestasie wat sigself voortdurend moet hervoltrek. Anders gestel, die einde van utopisme verteenwoordig die sukses van 'n

verskeidenheid strategieë wat die dood-stasis van utopie kunsmatig in stand hou². Die gevolg, so verklaar Josie Appleton, is dat ons in 'n anti-utopiese tydvak leef:

The political imagination is, if not dead exactly, certainly in a coma. Politics today is about fiddling, making a tweak here or there but not changing anything much. We can't conceive of a future much better than the present. Perhaps we imagine that computers will be quicker and mobile phones cleverer, but there is little notion that human beings could live vastly more fulfilled and improved lives than our own. There is no sense that history holds possibilities that we haven't yet imagined.

(Appleton 2005:1)

Na aanleiding van hierdie aanname is die doel van hierdie hoofstuk om die teoretiese besware teen utopisme uiteen te sit. Hierdie besware dien as gedeeltelike verklaring vir die dood van utopisme (in die afwesigheid-sin). In hoofstuk 3 sal die repressiemeganismes wat die dood van utopisme vandag kunsmatig in stand hou aan bod kom. Dit konsentreer dus eerder op redes waarom ons vandag nie bloot huiwerig is om in utopiese terme te dink nie, maar selfs die vermoë verloor het om verbeeldingryke alternatiewe tot die hede te konseptualiseer.

1. Filosofies-teoretiese Besware teen Utopisme /

Of: Why we walk away from Omelas

[Postmodernity] braces itself for a life without truths, standards and ideals. It is often blamed for not being positive enough, for not being positive at all, for not wishing to be positive and for pooh-poohing positivity as such, for sniffing a knife of unfreedom under any cloak of saintly righteousness or just placid self-confidence. The postmodern mind seems to condemn everything, propose nothing...

(Bauman 1994:ix)

Ten spyte van die uitdagings wat postmoderne teorie bied vir 'n voortsetting van die utopiese tradisie, word dit nie hier hanteer as die "vyand" van utopisme nie, maar eerder as die veranderde intellektuele klimaat waarby utopiese denke sigself moet aanpas. Postmodernisme verteenwoordig nie die einde van die hoop wat modernisme

² Wat ideologiese onderdrukking betref is Theodor Adorno se opmerkings in die artikel *Society* steeds relevant: "Both automatically and deliberately, subjects are hindered from coming to consciousness of themselves as subjects. The flow of goods that floods across them has that result, as does the industry of culture and countless other direct and indirect mechanisms of intellectual control... Society needs this tireless intellectual reduplication of everything that is, because without this praise of the monotonously alike and with waning efforts to justify that which exists on the grounds of its mere existence, men would ultimately do away with this state of things in impatience" (1989:274).

vergesel het nie. Postmodernisme is eerder 'n voortsetting van die modernistiese projek, maar dan 'n voortsetting wat die probleme met 'n modernistiese woordeskat ernstig opneem.

Terselfdertyd is utopisme, as 'n poging om sosiale probleme aan te spreek via alternatiewe (meer "ideale") samelewingsopsies, nie vir die eerste keer onder die spervuur met die oorgang na 'n postmoderne intellektuele klimaat nie. Inteendeel, die praktyk om ideale samelewingsalternatiewe te verbeel dra nog altyd haar kritiek met haar saam, of ten minste sedert Thomas More in 1516 sy ideale eiland "utopia" gedoop het. Hierdie selfkritiese woordspeling met die Griekse terme *eu-topos* (gelukkige en goeie plek) en *ou-topos* (geen plek) is immers 'n erkenning van die dubbelsinnige aard van enige utopie, wat tegelyk ideaal is, maar ook ideëel; fantasties, maar ook fantasmaties; ongelooflik, maar ook onwerklik. En die erkenning dat die goeie sosiale landskap nêrens te vinde kan wees nie som dan ook die klassieke beskuldiging teen utopisme op dat dit 'n impotente verbeeldingsoefening is – 'n fantasievlug gereserveer vir die enkeles wat die luukse van tyd, opvoeding en middele gegun is om te droom oor samelewings wat radikaal anders is, terwyl hulle min belang dra in die realisering daarvan³.

Tog het utopie in die moderne tydvak nader beweeg aan die sosiale werklikheid. Utopieë was nie meer verban tot ongekarteerde eilande waarop besoekers per abuis afkom nie (soos Francis Bacon se Nuwe Atlantis en Thomas More se Utopia). Utopie is skielik gekenmerk deur temporele nabyheid eerder as ruimtelike afstand. Bellamy se Looking Backward (1888) is maar een voorbeeld van 'n utopie wat eintlik reeds in die toekoms behaal is. Vandag, in postmoderniteit, lyk dit egter of die afstand na utopie weer onbereikbaar ver (ruimtelik en temporeel) geword het, soos ook later in hierdie verhandeling aangetoon sal word.

³ Hierdie "klassieke" beswaar wat utopisme implisiet in haar naam met haar saamdra is later gereeld eksplisiet herhaal, byvoorbeeld deur Friedrich Engels in die 19e eeu toe hy die utopiese driemanskap (Fourier, St. Simon en Owen) daarvoor berispe het dat hulle *utopiese* variant op sosialisme onrealisties is en nie tred hou met ekonomiese en historiese werklikhede nie (Crook 2000:206). Of in die 20e eeu deur die neo-Marxis Herbert Marcuse (1967) in sy blye aankondiging dat die "einde van utopie" aangebreek het, en dat daadwerklike sosiale transformasie uiteindelik kan begin.

Behalwe vir die klassieke beswaar van die impotensie van utopisme is dit gereeld ook die teken van 'n veelheid ander beskuldigings, onder meer dat dit 'n vorm is van *ressentiment* (gerig teen diegene wat – met of sonder ywer en arbeid – kon uitstyg na bo); dat dit hoop vestig op 'n onrealiseerbare toekoms; dat dit onwetenskaplik is weens die afhanklikheid daarvan op onfalsifiseerbare waarheidsaansprake (in die vorm van voorspellings); dat dit geweld impliseer (omdat iemand se kwaliteit van lewe moet inboet ter wille van 'n algemene verhoging in lewenstandaard); dat dit totalitarisme propageer, of ten minste altyd tot totalitarisme sal degenereer; en dat radikale samelewingtransformasie (eerder as stapsgewyse reformasie) onmotiveerbaar is.

Sekere van hierdie besware verdien natuurlik meer aandag as ander, en meeste daarvan is reeds indringend elders hanteer⁴. Daarom sal die fokus hier eerder val op die nuutste generasie van besware teen utopisme. Hierdie generasie postmoderne besware is gerig op utopisme se deelname aan modernistiese voorveronderstellings en denkstrukture wat vandag in denkstrominge soos kritiese sosiale teorie, poststrukturealisme en neo-pragmatisme sterk onder die loop kom. Hoewel sekere van die genoemde besware steeds aan bod sal kom (veral utopie se assosiasie met totalitarisme), sal dit slegs gebeur in die loop van 'n hantering van die volgende probleme wat 'n postmoderne perspektief op utopisme aan die lig bring: 1. utopisme se afhanklikheid van agterdogtige en gevaarlike metafisiese waarhede; 2. utopisme as 'n spesie van metanarrativering in 'n tydvak waarin metanarratiewe alle geloofwaardigheid verloor het; 3. utopie as dit wat epistemologies en eties gesproke slegs negatief geartikuleer mag word, of uitgestel en afwesig moet bly.

'n Bespreking van hierdie drie temas sal aandui hoe die verskillende momente van utopiese denke elkeen unieke probleme na vore bring. Tog oorvleuel die verskillende teoretiese kritieke ook, en wys elkeen uiteindelik dieselfde probleem uit, naamlik dat utopisme onvermydelik 'n voertuig van mag is en dat dit daarom altyd, wetend of onwetend, sy eie ideaal van bevryding moet ondermyn. Sou dit die geval wees, is die inhoud van enige spesifieke utopiese voorstel inderdaad irrelevant en is oorweging

⁴ Vergelyk Goodwin, B. & Taylor, K. 1982. The Politics of Utopia. London: Hutchinson.

daarvan blote tydverspilling. Enige utopie sou dood gebore wees. Daarom verdien elkeen van hierdie besware dan ook ernstige oorweging.

1.1. Metafisiese Dorings in Utopiese Vlees

Wanneer vandag gesoek word na die oorsake van die dood van utopisme kom 'n mens onvermydelik af, aldus die Italiaanse filosoof Gianni Vattimo, op die "oormatige gehegtheid van die utopiese idee aan metafisika" (Vattimo 2006:18). Hierdie gehegtheid van utopisme aan metafisiese waarhede is een van die eerste probleme wat 'n postmoderne perspektief op utopisme aan die lig bring, veral in ag genome die feit dat filosowe soos Friedrich Nietzsche, Richard Rorty en Jacques Derrida heelwat tyd en moeite belê het in, en oortuigend geargumenteer het vir, die problematisering van metafisika.

Vervolgens word die verband tussen utopisme en metafisika verduidelik, en die probleme waartoe hierdie verband aanleiding gee krities bespreek. Let egter daarop dat die teoretiese kritiek teen utopisme in hierdie hoofstuk so ernstig moontlik opgeneem en so getrou moontlik weergegee word. In latere hoofstukke sal hierdie kritiek eers bevraagteken word, en behoort drie punte duidelik te blyk (wat hier slegs voorlopig genoem word): (i) dat die verband tussen metafisika en utopisme histories van aard is, eerder as 'n logiese noodwendigheid; (ii) dat die mees verdoemende kritiek op metafisiese denke (en dus ook op utopisme) berus op 'n agterdogtige vorm van idealisme; (iii) dat die problematiese aspekte van metafisika geskei kan word van minder problematiese aspekte daarvan en dat dit gevolglik glad geïntegreer kan word in utopiese projekte.

"Metafisika" is die poging om die werklikheid (of gespesifiseerde komponente van die werklikheid) in geheel te verstaan, of om die onderliggende en onveranderlike basis daarvan te identifiseer en te begryp. Volgens Gianni Vattimo behels dit die veronderstelling dat die werklikheid beskik oor "'n objektiewe fondasie... wat die rede kan begryp en waaraan dit moet gehoor gee wanneer kennis of praxis betrokke is" (2006:18). In die eerste plek behels dit dus, en al sedert die dae van Plato, die gedagte dat die werklikheid 'n *geheel* vorm, of dat daar *eenheid* en *vastigheid* bestaan te midde van die herkenbare of ervaarbare veelheid en veranderlikheid rondom ons. Saam met hierdie onderskeid tussen die ewige en die veranderlike gaan 'n hele boel

verdere onderskeide gepaard, onder meer dié tussen die absolute en die relatiewe, tussen skyn en werklikheid, tussen gees en materie, tussen ontdekking en konstruksie, tussen die mentale en die sintuiglike (Rorty 1999:xii, xvii, xx). Hierdie basis-dualismes van die westerse metafisika word dan aangevul met twee verdere aansprake, naamlik dat die eerste, bevoordeelde term van elke dualisme – dit wil sê eenheid, die ewige, die absolute, werklikheid, gees, ens. – vir die mens identifiseerbaar, verstaanbaar en representeerbaar is (via die rede), en dat die eenheidskeppende basis van die werklikheid, sodra ons dit begryp het, op normatiewe wyse ons handeling behoort te rig. 'n Mens sou dus kon sê dat metafisiese denke tweeledig is – dit behels 'n fokus op die geheel, en ook 'n poging tot die representasie van 'n onveranderlike en normatiewe stand van sake.

Hier kan ons dan die verband tussen metafisika en utopisme begin verstaan. Wanneer 'n ideale samelewing ('n utopie) as oplossing aangebied word vir die strukturele probleme wat 'n teenswoordige sosiale organisasie vergesel, behels dit noodwendig 'n voorstel vir hoe die sosiale hede verstaan behoort te word. Of, anders gestel, utopisme begin met 'n poging om die teenswoordige onderdrukkende samelewing op sy naam te noem ("to name the system" soos vryheidsbewegings in Amerika in die 1960's – en Fredric Jameson in sy akademiese werk in die 1980's – hulle volgelinge sou maan). Die eerste moment van utopiese denke, die benoeming van die onderdrukkende sisteem, behels dus reeds die aanname dat die sosiale werklikheid 'n identifiseerbare en verstaanbare geheel vorm. Vergelyk byvoorbeeld die werk van Karl Marx en Fredric Jameson wat alle sosiale verskynsels in terme van 'n kapitalistiese (of laat-kapitalistiese) produksiemodus analiseer. Die eenheid van die sosiale werklikheid (met al sy arbeidsverhoudinge, klasseverskynsels en kulturele artefakte) word dus ontsluit met verwysing na hierdie produksiemodus. Friedrich Engels se propagering van 'n wetenskaplike sosialisme is net so verhelderend. Engels argumenteer dat sosiale transformasie nie kan geskied sonder 'n deeglike wetenskaplike analise van die sosiale *status quo* nie. Hierdie analise moet die vorm aanneem van 'n identifisering van sosiale wetmatighede of -kragte en hy voeg by dat hierdie "aktiewe sosiale kragte presies soos natuurkragte te werk gaan: blindelings, gewelddadig, destruktief, so lank ons dit nie verstaan en daarmee afreken nie" (Engels 1892:74; Crooks 2000:208). Hierdie posisie berus dus op die aanname dat die sosiale geheel verklaarbaar is – dat ons die waarheid daarvan kan ontdek en dit akkuraat kan beskryf – op grond van

onderliggende, herkenbare, verstaanbare en verwoordbare wette, waarsonder die utopiese projek sinloos is.

Dieselfde geld ook in literêre utopiese werk. In haar roman *The Dispossessed* (1974), waarin Marxistiese temas ook sterk figureer, beskryf Ursula LeGuin byvoorbeeld die onderdrukkende samelewing van Urras as 'n eiendomsamelewing ('n "propertarian" samelewing); dit wil sê, Urras word in geheel verstaanbaar in terme van die onderliggende besittingsgerigtheid daarvan.

Utopisme behels verder ook 'n tweede moment wat eweseer deelneem aan 'n metafisiese denkraamwerk. In hierdie tweede moment word 'n wenslike alternatief ontwerp wat dikwels gegrond is op 'n fundamentele menslike of sosiale essensie, of op een of ander oorspronklike sosiale toestand. Die projeksie van 'n utopiese samelewingstruktuur word dus gemotiveer op grond daarvan dat dit saamval met "wat die mens werklik is" (op die mens se inherente vryheid, outonomie, kreatiwiteit of sosialiteit), of op die "egtheid" wat dit voorheen besit het voordat die huidige bestel ons eg-menslikheid besoedel het. Marx en Engels motiveer dan ook hulle utopiese samelewing op grond daarvan dat dit die noodwendige (voorspelbare) uitkoms is van die ontwikkeling van geskiedenis via identifiseerbare sosiale kragte.

Hierdie beroepe op metafisiese waarhede, in beide momente van utopiese denke, is op 'n veelheid vlakke problematies. Die verhouding tussen utopisme en metafisika verteenwoordig byvoorbeeld 'n epistemologiese probleem omdat dit onmoontlike waarheidsaansprake behels. In die eerste plek roep die pogings om die hede in sy geheel te verstaan die vraag op of *alles* (die werklikheid) werklik verstaan kan word as 'n eenheidsvormende geheel. 'n Tweede vraag is of dit moontlik is om volmaakte, veridiese kennis te bekom met betrekking tot ons kennis-objekte (soos "die menslike natuur", "die sosiale werklikheid", of "die geskiedenis")? Wat betref hierdie laaste vraag bestaan daar ernstige twyfel. Die wetenskapsfilosoof Thomas Kuhn het immers aangetoon dat waarheid onvermydelik besoedel word met tydspesifieke waarde-aansprake. Friedrich Nietzsche neem selfs 'n tree verder (epistemologies gesproke) deur te argumenteer dat die objekte waaroor ons beweer dat ons kennis bekom, eintlik nie beskikbaar raak in ervaring nie, maar eerder geskep word in die ingewikkelde taalproses. Hierdie laaste beswaar negeer in feite die metafisiese projek in sy geheel.

Die gekonstrueerde aard van die objekte van kennis sluit die moontlikheid uit van kennis wat onafhanklik is van kenners (die uiteraars van waarheid). Ook Rorty kritiseer die drif in filosofie na "waarheid" of akkurate afbeelding. Hy argumenteer (soos Kuhn) dat alle beskrywings van die werklikheid beskrywings is in terme van menslike en veranderlike belang. Boonop is die manier waarop ons die werklikheid "opdeel" altyd 'n saak van perspektief, en nooit evalueerbaar relatief tot die sogenaamde *ding-an-sich* nie (1999:xxvi).

Maar hoe geldig hierdie epistemologiese besware ook al mag wees, dit is nie die hoofbron van kritiek wanneer dit kom tot utopisme se betreurenswaardige verhouding met metafisika nie. Wat veel meer kwellend is, is die begeerte vir bemeestering – of die wil tot mag – wat sigself manifesteer in teorieë wat aanspraak maak op kennis van die geheel. Volgens Vattimo, byvoorbeeld, is dit sinneloos om metafisiese aansprake te kritiseer op grond van die deskriptiewe tekortkominge daarvan. So 'n kritiek veronderstel 'n posisie wat beter toegang het tot waarheid. Daarom moet metafisika eerder aangespreek word oor die onwilligheid daarvan om bevraagtekening toe te laat. Hierdie onwilligheid kom neer op geweld, of meer spesifiek, op hermeneutiese geweld, daardie variant van geweld wat dialoog inhibeer en verongeluk. Hierdie soort geweld is vir Vattimo die enigste soort geweld waarvan ons mekaar kan beskuldig sonder om ons "oorspronklike", metafisika-kritiese posisie te ondermyn (Vattimo 1997:5; 2006:19-20).

Die bogenoemde onwilligheid om bevraagtekening toe te laat word soms "outoritarisme" genoem, en dit is maar een van die outomatiese besware wat geopper word wanneer uitsprake verdink word van 'n tikkie utopisme. Waarop hierdie beswaar neerkom is die vrees dat die metafisiese aansprake onderliggend aan 'n utopiese ideaal dit sal toelaat om die proses van publieke ondervraging te omseil (of kort te sluit). Metafisiese aansprake raak onaanvegbaar in hierdie sin omdat dit die veranderlikheid van menslike kennis ontken via 'n absolutistiese en ahistoriese kennisteorie⁵.

⁵ Hierdie kennisteorie word onvermydelik deur metafisika voorveronderstel, omdat metafisika uit die staanspoor onveranderlike kennisobjekte postuleer, en dit dan aanvul met 'n aanspraak om hierdie kennisobjekte akkuraat te kan beskryf.

Ander gevare wat met die onaanvegbaarheid van metafisiese aansprake gepaard gaan, is "finalisme" en "totalitarisme" (Cooke 2003:414). "Finalisme" verwys na die sluiting van die historiese proses deur die projeksie van 'n ideale samelewing wat staties, harmonieus, en wrywingloos is. So 'n ideaal, met die rasionalistiese verbod op verandering en groei, is moreel laakbaar volgens Isaiah Berlin (Berlin 1989:331-2; Cooke 2003:414). Selfs erger, egter, is die moontlikheid dat die metafisiese onderbou van 'n utopiese ideaal kan dien as 'n regverdiging van totalitarisme – totale gesag oor individue geregverdig op basis van die hoër morele gewig wat die utopiese samelewing dra, en bekragtig deur die waarhede rakende die egte behoeftes van mense, die werklike essensie van sosiale bestaan, of die noodsaaklike beweging van universele geskiedenis.

Hierdie neigings met betrekking tot metafisiese denke is skrikwekkend, maar dit sou moeilik wees om 'n *noodsaaklike* verband aan te toon tussen metafisiese aansprake aan die een kant, en outoritarisme, finalisme en totalitarisme aan die ander kant. 'n Mens sou hoogstens kon voorstel dat metafisika 'n unieke inklinasie het in die rigting van hierdie gevaarlike "ismes". Tog kan die mees vasbeslote oortuiging van die tydlose en universele waarheid van 'n reeks stellings nie direk vertaal word tot onverdraagsame sosiale handeling nie. Om hierdie verhouding te behandel asof dit 'n noodsaaklike verhouding is, sou slegs Jameson se waarskuwing bevestig rakende die ideologiese aard van eietydse anti-utopiese sentiment (2000d:390).

Om die vurige afkeer in metafisika te regverdig is dit gevolglik nodig om aan te toon hoe die akte om in metafiese terme te dink reeds self gewelddadig is, onafhanklik van die handeling wat dit mag inspireer. Dit is wat Vattimo eintlik voorstel met die beswaar dat metafisika, wat eenheid aan die Syn toeskryf, hermeneutiese geweld verteenwoordig. Die toedeel van eenheid aan die Syn vind plaas in 'n gees van dominasie, volgens Vattimo (2006:20), want om die Syn as 'n eenheid te hanteer is 'n manier om dit te bemeester. Dit verskaf 'n gevoel van alwetendheid en die vermoë om gevolge te manipuleer, en die totale bemeestering van die Syn is maar 'n klein treetjie verwyder van die bemeestering van syndes, wat onvermydelik deelneem aan die bemeesterde totaliteit. Daarbenewens, deur die postulaat van eenheid (die poging om veranderlikheid te tem), behels metafisiese denke geweld teen die ondergeskikte, die marginale, en die uitsonderings wat nie pas binne die voorgestelde eenheid nie.

Vanuit 'n psigoanalitiese of Lacaniaanse posisie sou Slavoj Žižek byvoeg, rakende die gevaar van metafisika, dat dit nie ruimte laat vir die vryheid van die subjek, of vir weerstand teen onderdrukking nie. Metafisika behels vir Žižek 'n verstening van die Simboliese Orde (die veranderlike ketting van betekenaars waardeur die werklikheid vir ons verstaanbaar raak). Hierdie verstening lei tot 'n beskouing van die werklikheid as "'n harmonieuse Geheel waarin elke element sy eie plek het" (1993:12). Die probleem hiermee is dat die subjek se enigste verweer teen onderdrukking geleë is in die gaping of voortdurende mislukking of ineenstorting van die Simboliese Orde. Want dit is juis die plasing van elemente (en subjekte) binne die groter geheel wat aanleiding gee tot, en as regverdiging dien vir, onderdrukking en dominasie. Sou ons uitbeeldings van die geheel dan aangebied word as onveranderlike waarhede, ontmagtig ons in waarheid die subjek. Dieselfde soort waarskuwing teen utopisme is ook te vinde in die diskoers oor metanarratiewe, wat gevolglik aandag sal geniet.

Om op te som: die probleem waarmee metafisika utopisme opsaal is die gevaar dat metafisiese aansprake outoritarisme, finalisme en totalitarisme kan inspireer. Maar al sou dit nie, is die intensionele akte om die Syn as 'n eenheid te beskou steeds gemotiveer deur 'n wil tot mag en dominasie, en gaan dit gepaard met doelbewuste of onbewuste uitsluiting wat neerkom op geweld.

1.2. Utopie as Drakoniese Metaverhaal

Die teoretiese probleme rondom utopisme kan ook verduidelik word aan die hand van metanarratiewe-teorie. Sou 'n mens hierdie teorie ernstig opneem kan 'n utopiese projeksie – die goedgesinde en skynbaar-heilsame beskrywing van 'n toestand van oorvloed, vrede en geluk – met nadere inspeksie meer lyk op 'n uitsluitende, viktimiserende en drakoniese magsimplement. In die lig van narratiewe-teorie verteenwoordig utopiese projeksies onderdrukkende verhale wat sommige karakters weglaat, wat die gehoor daarvan (of diegene wat onder die gesag daarvan val) tot stilte dwing (omdat dit nie teenkanting kan verdra of hanteer nie), en wat wetend en onwetend slagoffers skep. Benewens hierdie aantygings teen utopisme dreig die problematiese aard van die sogenaamde "narratief van bevryding" om die mat onder utopisme in sy geheel uit te ruk. Hoe is dit immers moontlik om 'n ideale samelewing te skets wanneer verwysings na "bevryding" ontoelaatbaar is? Hierdie en soortgelyke

probleme is veral opmerklik in die werk van die Franse teoretikus van die postmodernisme, Jean-Francois Lyotard. In sy worsteling met metanarrativering duik veral drie uitdagings vir utopisme op, naamlik die probleem van kanonisering (of offisialisering) van verhale, die probleem van kennislegitimering, en ongeërgdheid rakende taaltekorte of *differends*. Aan elkeen hiervan word vervolgens aandag gegee.

In sy vroeëre "Lessons in Paganism" definieer Lyotard metanarratiewe as daardie verhale wat kanonieke status bereik het, wat geïnstitusioneel is, en wat oor 'n narratiewe monopolie beskik (1989a:128; 131-132). Hierdie definisie moet verstaan word teen die agtergrond van wat Lyotard noem "narratiewe pragmatiek", geskoei op die volgende aannames: eerstens, dat geskiedenis en politiek niks meer is nie as 'n veld of swerm van veranderlike en soms teenstrydige verhaalvertellings (en gevolglik dat "die mens(e)" nie bestaan as subjek nie; ons het eerder te make met "a mass of thousands of stories that are at once futile and serious, that are sometimes attracted together to form bigger stories, and which sometimes disintegrate into drifting elements, but which usually hold together well enough to form what we call the culture of civil society" (1989a:134)); tweedens, dat hierdie stories nie die status van wetenskaplike waarhede geniet nie, en dat die verhaalvertellers nie beskou kan word as spreekbuis van die universele gees nie (alhoewel dit dikwels so aangebied word); derdens, dat die materiaal waaruit ons historiese en politieke narratiewe opgemaak word nie rou feite, gebeure of data is nie, maar dat elke verhaal eerder op ingewikkelde wyse verwys na ander verhale; laastens, dat ons altyd alreeds onder die invloed staan van een of ander narratief: ons is altyd alreeds iets vertel, en ons is altyd alreeds 'n vertelling (1989a:137).

Om 'n utopie te skets kan hiervolgens beskryf word as tegelyk 'n narratiewe en politieke handeling. Dit is die toevoeging van 'n verhaal tot die swerm reeds bestaande verhale met die oog op wedywing om politieke en historiese ver-ampteliking. Die doelwit is die status van meesternarratief in terme waarvan alle ander verhale vertel moet word. 'n Utopisme wat nie laasgenoemde institusioneel is in die oog het nie kan nie aspireer tot meer as 'n inspirerende verbeeldingsvlug nie, en maak nie erns met radikale politiek nie. Sou 'n voorgestelde utopiese narratief nie (minstens) die kern vorm van 'n politieke blok se diskoers nie, kan dit immers nie hoop om daadwerklike verandering teweeg te bring nie.

Die gevaar wat kanoniserings egter inhou is dat amptelike narratiewe dikwels kanonieke status bereik juis deur kleiner narratiewe te smoor; of, soos in die geval van die Marxistiese narratief (aldus Lyotard), deur diegene oor wie die verhale handel te ontnem van die kapasiteit om self stories te vertel (die werkersklas of proletariaat in die geval van die Marxisme). In verband met die onderdrukkende aard van die prototipe grootse narratief, Marxisme (wat die afskaffing van ongeregtigheid verkondig het), het Lyotard byvoorbeeld die volgende te sê:

...the great Marxist narrative... smothered [uncomfortable little stories] for so long because it had a monopoly... [I]t was only because its addressees, the workers who were at the same time its heroes, were banned from telling stories that the great narrative could attain the supremacy it once enjoyed; it was only because the masters of the meta-narratives... could find reasons for gagging the very people whose praises it sang at a time when they were reduced to being no more than its silent reference.

(Lyotard 1989a:128)

Die gevaar van utopisme, en die variant van metanarrativering wat dit verteenwoordig, is dus nie net dat ons in die keuse van 'n hoofkarakter en held sekere individue, groepe of gemeenskappe (en hulle ideale) uit ons idilliese toekoms kan sluit nie, maar ook dat die utopiese verhaal in die strewe daarvan na kanoniserings die reeds-erkende hoofkarakters en helde daarvan muilband, en reduceer tot 'n stille verwysing in ons verhaal. Neem hierby in ag dat die meesternarratief meer van ons vereis as bloot stilte:

You are officially assigned to three positions in the master narrative, and in every aspect of your own life. Your imagination is completely fettered, as a narrator, as a listener and as an actor. If you fail to carry out any of your duties, you lose all your qualities. There is no avoiding it, as it is not within your power to control the meaning of the narrative or that of what you have to listen to or do. Its meaning is beyond the limits of your understanding. Make a mistake on stage, mishear something or make a slip of the tongue when you are telling the story, and you end up in jail. And when you are in jail, no one asks you to recite, act out or listen to scenarios; you have been written out of the scenario, driven off the stage, out of the wings, and even out of the theatre. You are banned from telling stories. And that is devastating.

(Lyotard 1989a: 131)

Natuurlik beskryf Lyotard die ekstreme geval hier van 'n totalitêre bestel en die totalitêre bestuur van verhale. Dit is egter nie toevallig dat utopisme vandag dikwels

aan totalitarisme gelyk gestel word nie. In die strewe daarvan om die amptelike en sturende politieke narratief te word, stel utopisme sigself bloot aan die gevare van totalitarisme. En al sou die nasleep van teenkanting teen die utopiese narratief nie gevangenisskap wees nie, is tralies nie die enigste manier om narratiewe respek af te dwing nie. Intendeel, Zygmunt Bauman maak die punt, via 'n aanhaling van Barrington Moore Jr, dat die vorme van dwang wat met utopisme gepaard kan gaan divers is, en onskuldig kan voorkom:

To maintain and transmit a value system, human beings are punched, bullied, sent to jail, thrown into concentration camps, cajoled, bribed, made into heroes, encouraged to read newspapers, stood up against a wall and shot, and sometimes even taught sociology.

(Moore Jr soos aangehaal in Bauman 1976:28)

Die ironie hier is dat utopisme, wat veronderstel is om politieke kreatiwiteit te verteenwoordig, in narratiewe diskoers uitdraai om 'n ketting te wees om die hals van verbeelding tot die mate dat die heersende (of ge-idealiseerde) verhaal ons rolle as verteller, luisteraar en akteur vir ons voorskryf.

Die tweede uitdaging van narratiewe-teorie aan utopisme kom na vore in Lyotard se seminale werk *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1979). Hier vind 'n herkontekstualisering van metanarratiewe-teorie plaas, sodat metanarratiewe in verband gebring word met wetenskap en kennislegitimering. Volgens Lyotard het die moderne wetenskap, in die soeke daarvan na "waarheid", die status daarvan regverdig met verwysing na grootse verhale wat die epistemologiese agenda stel, en die norme vir aanvaarbare kennis en 'n goedgekeurde epistemologiese taalspel voorskryf. In *The Postmodern Condition* identifiseer Lyotard twee sulke metanarratiewe, naamlik "die narratief van die spekulatiewe eenheid van kennis", en "die narratief van bevryding". In "Universal History and Cultural Differences" (1985) voeg hy die volgende legitimeringsverhale by: die christelike narratief van verlossing deur liefde; die verligtingsnarratief van die bevryding van die mens vanuit onkunde en onderdanigheid via kennis en egalitarisme; die Marxistiese narratief van die bevryding vanuit vervreemding en uitbuiting deur die sosialisering van arbeid; en die kapitalistiese narratief van die bevryding vanuit armoede deur tegniese en industriële ontwikkeling (Lyotard 1989b:315).

Al die bogenoemde verhale situeer kennis of data binne 'n universele geskiedenis op die weg daarvan na vryheid. In elkeen word 'n subjek of held, 'n vyand, en 'n uiteindelijke doel geïdentifiseer. In elkeen staan kennis relatief tot die mens, en in diens van geregtigheid, en kan 'n voorkeur vir voorskrywende kennisaansprake geïdentifiseer word (Lyotard 2003:262 – 263). Dit is dus nie moeilik om te sien dat utopisme 'n variant is van die legitimeringsnarratief nie. Utopiese projeksies identifiseer ook helde, vyande en uiteindelijke sosiale doelwitte. Dit span kennis (van byvoorbeeld die mens en sosiale wetmatighede) in met die oog op 'n uiteindelijke en veralgemeende geregtigheid, en is dus vanuit die staanspoor voorskrywend.

Postmodernisme word egter geken aan (en deur Lyotard gedefinieer op grond van) 'n skeptisisme met betrekking tot hierdie grootse- of metanarratiewe. In *The Postmodern Condition* bring Lyotard die onguns waarin metanarrativering verval het in verband met die krisis van metafisiese filosofie, en argumenteer soos volg:

I define *postmodernism* as incredulity towards metanarratives... To the obsolescence of the metanarrative apparatus corresponds, most notably, the crisis of metaphysical philosophy... The narrative function is losing its functors, its great hero, its great dangers, its great voyages, its great goal. It is being dispersed in clouds of narrative language elements – narrative, but also denotative, prescriptive, descriptive, and so on... There are many different language games – a heterogeneity of elements. They only give rise to institutions in patches – local determinism.

(Lyotard 2003:260)

Metanarrativering, en hiermee saam utopisme en die narratief van bevryding, is vandag dus verdag, in 'n epistemologiese, historiese en politieke sin. Op 'n epistemologiese vlak is die grootse narratiewe – wat ons helde, vyande en doelstellings tot voorskriftelike kennisobjekte verhef het – onhoudbaar. Hierdie verhale wou terselfdertyd vir ons verduidelik wie die mens is, wat sy/haar vryheid behels, en hoe ons behoort te leef om geluk en geregtigheid te realiseer. Maar as die modernistiese waarheidspel ernstig opgeneem word, en die legitimeringskriteria daarvan konsekwent toegepas word, is die onvermydelike slotsom dat die kennis wat ons opdoen oor "die mens" en "vryheid" beperk is tot beskrywende kennisaansprake wat onvertaalbaar is tot die voorskriftelike aansprake van die metanarratief van bevryding. Konsekwente legitimering loop dit dus vas in 'n "double bind": as ons die

kriterium van "waarheid" ernstig opneem (vergelyk byvoorbeeld die waarheid omtrent die mens en sy/haar behoeftes), kan ons kennis nie voorskriftelik aangewend word sonder om ons kennisaansprake terselfdertyd te ondermyn nie (omdat vertaling tot preskripsie die waarheidskriterium as't ware negeer); sou 'n mens, aan die ander kant, die voorskriftelike aard van 'n metanarratief ernstig opneem raak die narratief onverdedigbaar in terme van "waarheid". Die resultaat van hierdie "double bind" is 'n soort nihilisme wat 'n veelheid onversoenbare taalspele (narratief, denotatief, preskriptief en deskriptief, onder meer) erken, en tegelyk besef dat geen mediërende metataal bestaan nie. Vir Lyotard verteenwoordig hierdie nihilisme die uiteindelijke en outentieke onttowering van die werklikheid wat die burgeroorlog tussen verskillende en onversoenbare taalspele – 'n burgeroorlog wat uitgestel is deur die verligting en metanarrativering – uiteindelik laat posvat. Voortaan word die werk van kennislegitimering nie meer oorgelaat aan grootse narratiewe nie, en die humanistiese- en ander bevrydingsfilosofieë moet dus die taak van legitimering laat vaar. Kennis moet eerder lokaal, binne elke afgebakende taalspel (of narratiewe wolk), gelegitimeer word, sodat institusionalisering slegs in verspreide "patches" kan geskied. Die droom van utopisme om 'n universele verhaal van bevryding te kanoniseer spat op dié manier in onverenigbare skerwe.

Maar metanarratiewe het nie slegs op grond van wankelrige epistemologiese praktyke ongeloofwaardig geraak nie. Lyotard meld ook dat die geskiedenis die *inhoud* van grootse verhale onder verdenking plaas. Sekere historiese "name" blyk moeilik integreerbaar binne grootse bevrydingsnarratiewe. Die naam "Auschwitz" is byvoorbeeld onversoenbaar met die narratief van die spekulatiewe eenheid van kennis (want die reële word daarin ontmasker as alles behalwe rasioneel); "Berlin 1953" is nie integreerbaar binne die verhaal van historiese materialisme nie (want hoe is dit moontlik dat die proletariaat in opstand sou kom teen die Party?); die naam "Mei 1968" negeer die metanarratief van parlementêre liberalisme (want dit bevraagteken of demokrasie altyd in en deur en vir die mense is); en "1911" en "1928" verslind die mooi broodjies van ekonomiese liberalisme (omdat die wette van vraag en aanbod toe nooit vertaal is tot die opheffing van hongersnood nie) (Lyotard 1989b:317 – 318).

Laastens is metanarrativering ook polities twyfelagtig. In die eerste plek, omdat dit toenemend moeilik is om 'n "ons" ('n held vir ons politieke verhaal) te identifiseer,

maar ook omdat die konsensus wat metanarratiewe vereis lynreg teenoor geregtigheid staan. Soos reeds in die afdeling oor metafisika aangetoon is, is die identifisering van 'n subjek (soos "die mens") 'n uitdrukking van die wil tot mag, en 'n akte wat gepaard gaan met uitsluiting van en geweld teen die marginales, onderskiktes en uitsonderings wat nie die eienskappe van die geïdentifiseerde subjek of held vertoon nie. Hierdie argument vertaal Lyotard soos volg in narratiewe terminologie:

Within the tradition of modernity, the movement towards emancipation is a movement whereby a third party, who is initially outside the *we* of the emancipating avant-garde, eventually becomes part of the community of real (first person) or potential (second person) speakers. Eventually, there will be only a *we* made up of *you* and *I*.

(Lyotard 1989b:315)

Hierdie vereniging van partye tot 'n "ons" (onder die naam van "die menslike subjek") is vir Lyotard tegelyk aanstootlik en onrealisties:

It seems that [the *we*] is condemned (but it is only in the eyes of modernity that this is a condemnation) to remain particular, to remain (perhaps) *you* and *I*, and to exclude a lot of third parties. But as [*we* have] not (yet) forgotten that they were potentially first persons, and were even destined to be first persons, [*we*] must either mourn for unanimity and find another mode of thinking or acting, or be plunged into incurable melancholia by the loss of an "object" (or the impossibility of a subject): free humanity.

(Lyotard 1989b:315)

Die idee dat daar 'n subjek is, 'n mensdom, wat gedryf kan word in die rigting van bevryding, moet gevolglik laat vaar word. Hiermee saam moet die idee van 'n gedeelde, goedgekeurde taalspel (die taal en die goedgekeurde taalskuiwe van 'n universele "ons") ook laat vaar word. 'n "Ons" veronderstel nie slegs 'n verenigde subjek nie, maar ook 'n metataal wat kan bemiddel tussen die taalspele van verskillende partye om sodoende "konsensus" 'n bereikbare ideaal te maak. Dit is egter nie van pas om geregtigheid te verstaan in terme van "konsensus" nie, aldus Lyotard, omdat "konsensus" beteken dat verskil en andersdenkendheid óf opgeslurp moet word binne 'n dominante taalspel ('n totalitarisme met betrekking tot informasie en opvoeding), óf uitgesluit moet word uit die sirkel van rasonale menslikheid (Lyotard 2003:272; Klein 1995:282).

Beide die uitdaging van kanonisering en kennislegitimering bring dus die spanning tussen die plaaslike en die universele na vore – tussen "the singularity, contingency and opacity of [a we's] present, and the universality, self-determination and transparency of the future it is promised" (Lyotard 1989b:316). Dit is die voorkeur in postmodernisme vir die lokale wat vir utopisme 'n kopseer besorg. Om een verhaal te kanoniseer, om een subjek die voorreg tot narrativering te verleen, om een taalspel goed te keur beteken telkens om lokale elemente 'n onreg aan te doen, en word dus verdag en laakbaar. Wat dit vir utopisme beteken word soos volg deur Russell Jacoby verwoord in sy boek *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*:

A preference for the local and the specific is benign, even salutary. What is wrong with favoring the unique and distrusting universals? In the short run, nothing. Yet over time the suspicion of universals takes its revenge. Despite a rhetoric of subversion, it leads intellectuals down the path of acquiescence. Without an emphatic idea of freedom and happiness, a better society can scarcely be envisioned; utopia withers. Those who celebrate difference and discredit universals cannot think beyond the limited possibilities tossed up by history; at best, they appreciate anything unique or non-Western; at worst, they mythologize questionable practices.

(Jacoby 1999:136-137)

Hierdie selfde probleem (rakende 'n sensitiwiteit en agting vir die lokale en vir verskil teenoor grootse utopiese narratiewe) word verder uitgewerk en geherformuleer in Lyotard se werk oor die sogenaamde *differend*. Hierdie derde uitdaging aan utopisme kan saamgevat word in die aanklag dat utopisme 'n ongeërgheid vertoon rakende taaltekorte of *differends*. In *The Differend* sit Lyotard sy kritiek op subjek-gesentreerde posisies en op die onderdrukking van lokale maniere van praat (legitimeringskuiwe) voort. Hy doen dit deur die taalspel-model te laat vaar ten gunste van die konsepte "frases", "genres van diskoers" en "differends". Die taalspel-model veronderstel, volgens Lyotard, subjektiewe agente wat taal gebruik as 'n soort implement (Dunn 1993:195). Hierteenoor impliseer "frases" en "genres van diskoers" nie agentskap of 'n *telos* nie, en ook nie die gedeelde aannames en doelstellings van 'n taalspel nie.

Frases of spraakaktes roep altyd, aldus Lyotard, 'n reaksie uit. Die manier waarop daar gereageer kan word op frases word egter in verskillende "genres van diskoers" (of sisteme van frase-verbinding) verskillend voorgeskryf. Hiermee saam geniet geen

diskoers of genre te midde van die onbedaarbare talige burgeroorlog prioriteit met betrekking tot die reg om die verbinding van frases voor te skryf nie. Om aan een genre prioriteit te verleen sou neerkom op totalitarisme en onderdrukking, en op 'n tirannie van konsepte. Hierdie onversoenbaarheid van frases en genres gee dan aanleiding tot die *differend* as 'n "drama van viktimisering" (Dunn 1993:196).

'n *Differend* is gelokaliseer in die epistemologiese gaping tussen die partikuliere en die universele. Wanneer enige onreg beoordeel word is daar reeds 'n amptelike sisteem van frase-verbinding in plek. 'n *Differend* is dan daardie situasie wat ontstaan wanneer geen ooreenkoms tussen partye moontlik is nie omdat daar nie 'n idioom is waarin albei standpunte gehoor kan word nie (Visker 1995:13). In so 'n situasie is daar nie sprake van litigasie nie. Die eiser kan nie aandui dat hy/sy leed (*dommage*) aangedoen is nie. Die onreg wat hy/sy direk en onmiddellik ervaar is onbewysbaar en onbeoordeelbaar omdat dit nie uitgespreek kan word in die amptelike taalgenre nie. Daar is eerder 'n delik (*tort*) ter sprake, 'n onreg wat nog nie bewysbaar is nie, en daarom die eiser tot slagoffer maak (Dunn 1993:200). Ongeregtigheid, in hierdie lig beskou, beteken om die oplossing vir die geskil in die woordeskat, genre of idioom van slegs een van die partye te vind, sodat die verontregte party nie hoorbaar is nie, of slegs hoorbaar is in verwronge vorm (Visker 1995:13); 'n slagoffer, in hierdie konteks, is nie iemand wat voldoende kompensasie geweier is nie, maar iemand wat ontnem is van taal en die vermoë tot spraak.

As voorbeelde van *differends* noem Lyotard derde-wêreldburgers wat teen hulle onderdrukking moet protesteer in die regstaal van hulle koloniale onderdrukkers; of loonarbeiders wat hulle kontrakte moet onderhandel in die taal van kapitaal wat slegs kan dien om hulle vervreemding te verleng (Dunn 1993:199).

Lyotard se doel met die identifisering van *differends* is om die illusie van 'n pseudo-gemeenskap af te wys, en om te verhoed dat een taalgenre 'n ander smoor. Sodoende word die konsep van geregtigheid uitgebrei om ook sistemies-verborge ongeregtighede te ontbloot (Visker 1995:13). Dit is natuurlik so dat *differends* nie vermy kan word nie. Die feit dat 'n sekere genre altyd alreeds geïnstitusioneel is beteken dat ons kort voor lank ons sal vasloop in gevalle waar ongeregtigheid nog nie verwoordbaar is nie. Om in hierdie situasie reg te laat geskied aan die *differend*

beteken om voortdurend nuwe sprekers, nuwe aangesprokenes, nuwe betekenismodi en nuwe referente in te stel. Dit behels 'n volgehoue sensitiviteit daarvoor dat ons nuwe reëls mag nodig hê vir die formulering en verbinding van frases (Dunn 1993:201). In hierdie sin is Lyotard se oproep om reg te laat geskied aan die *differend* soortgelyk aan Rorty se voorstel vir konstante herbeskrywing. Rorty argumenteer vir 'n ironiese verhouding tot "finale woordeskatte", dit wil sê tot daardie dunner en dikker terme waarmee ons ons handeling, oortuigings en lewens regverdig. Die liberale ironiseerder is dan daardie persoon wat sy/haar finale woordeskat betwyfel, wat die moontlikheid van 'n voldoende en "finale" finale woordeskat afwys, en wat gewillig is om sy/haar woordeskat aan te pas en aan te vul met die doel om wreedheid, pyn en vernedering stuksgewys aan te spreek (Rorty 1989:73 – 95). Rorty verskil egter van Lyotard tot die mate dat hy 'n meer optimistiese posisie inneem wat ruimte laat vir konsensus, kosmopolitanisme en die kapasiteit van taalgenres om nuwe verskynsels (of onregte) te akkommodeer.

Die vraag is dan of utopisme reg kan laat geskied aan die *differend*, of oor die nodige buigzaamheid beskik om onvoorsiene onreg aan te spreek. Anti-utopiste sal argumenteer dat dit nie kan nie. Utopisme mik na die kanonisering van een verhaal, en die officialisering van een genre van diskoers in terme waarvan ander genres verstaanbaar raak (soos die vryemarkstelsel verstaan moet word in terme van historiese materialisme). Hiermee saam verklaar 'n utopiese genre die monopolie op ongeregtigheid, of, ten minste, op die meesterbetekenaar in terme waarvan alle ongeregtighede verstaan moet word. Die program van radikale verandering wat 'n utopiese ideaal voorstel beweer dan dat alle onreg na een bron herlei kan word, en dat mindere gevalle van onreg maar geduldig moet wag totdat die arche-onreg aangespreek is.

Vanuit die konteks van metanarratiewe-teorie skiet utopisme te kort. Deur te wys op die gevare van kanonisering, die vestiging van 'n dominante taalspel, en ongeërgheid rakende *differends* bevestig metanarratiewe-teorie die epistemologiese wankelrigheid, die daadwerklike gevaar en die politieke-inkorrektheid wat versteek lê daarin om hoop te vestig op ideaalbeelde van samelewings waarin geluk en geregtigheid gerealiseer is. Lyotard se werk, soos Rorty s'n, dui daarop dat politiek in die rigting moet beweeg van stuksgewyse reformasie eerder as radikale (utopiese) transformasie. Soos Rorty

dit stel: "Politics, as I see it, is a matter of pragmatic, short-term reforms and compromises" (Rorty 1996:17).

1.3. Die Onartikuleerbaarheid van Utopie

Wanneer utopisme se verband met metafisika en metanarratiewe oorweeg word kom die probleem van geweld teen (of uitsluiting van) die partikuliere of die besondere telkens aan bod. Op geen beter plek is die implikasies van 'n besorgdheid oor die partikuliere vir utopisme duideliker en deegliker uitgewerk as in die werk van Theodor Adorno en Jacques Derrida nie. 'n Mens sou kon sê dat hierdie denkers deel uitmaak van 'n konstellasie van (meestal Joodse) denkers⁶ wat die tweede gebod (teen die benoeming of die afbeelding van "die Goeie") ernstig opneem en filosofies verantwoord. Beide hierdie denkers (Adorno en Derrida) is bemoeid met die partikuliere, maar beide is terselfdertyd gretig om 'n vorm van utopisme (of transendensie) te behou. Teenoor 'n belang in universaliteit en totalisering (wat beliggaming vind in metafisiese beroepe en in die verskillende metanarratiewe waarna Lyotard verwys) stel Adorno byvoorbeeld 'n nuwe doelwit vir filosofie in die visier:

The matters of true philosophical interest at this point in history are those in which Hegel, agreeing with tradition, expressed his disinterest. They are nonconceptuality, individuality, and particularity – things which ever since Plato used to be dismissed as transitory and insignificant, and which Hegel labelled 'Lazy Existenz'.

(Adorno 1973:8)

In 'n soortgelyke gebaar konsentreer Derrida in sy werk dikwels op dit wat tradisioneel buite rekening gelaat word, soveel so dat Friedrich Kittler dekonstruktiewe filosofie al beskryf het as "'n kennis van afval", dit wil sê van dit wat deur publieke diskoers, tradisionele filosofie en grootse narratiewe weggelaat en uitgesluit word (daarom Derrida se belangstelling in drome, grappe en kantlyne). Teenoor die logos van identiteit spits Derrida hom ook toe op die grafeem van *différance*, wat telkens dui op die onmoontlikheid en onwenslikheid van allesomarmende totaliteit of identiteit.

⁶ Volgens Russell Jacoby, in sy boek *Picture Imperfect: Utopian thought in a Anti-utopian Age*, maak die volgende denkers deel uit van hierdie tradisie: Martin Buber, Landauer, Mauthner, Ernst Bloch, Scholem, Walter Benjamin en Ludwig Wittgenstein. 'n Mens sou Emmanuel Levinas ook kon voeg tot hierdie lys.

In Adorno en Derrida se werk raak dit dan ook duidelik dat, wanneer ons 'n belang met die nie-identiese en partikuliere probeer versoen met utopiese hoop die gevolg 'n utopisme is wat gestroop is van enige inhoud of finaliteit. Die postmoderne toewyding tot 'n nie-gewelddadige verhouding tot die Ander laat die utopis met 'n aporetiese situasie waarin hy/sy moet hoop op iets beter, maar tegelyk belas word met 'n verbod teen die artikulasie van, of 'n toewyding tot, enige spesifieke voorstel vir "iets beter". Vir Adorno is utopie dan dit wat ons slegs negatief mag aantoon, terwyl 'n Derrideaanse utopisme neerkom op 'n hoopvolle maar inhoudlose "miskien".

1.3.1. Adorno en 'n Utopie van Negatiwiteit

Theodor Adorno is streng-gesproke nie 'n postmoderne denker nie. Maar in baie opsigte loop sy werk die temas van postmodernisme vooruit. Twee van Adorno se gedagtegangte is veral belangrik wanneer dit kom by die onartikuleerbaarheid van utopie. Die eerste het te make met die stryd teen identiteitsdenke, en die tweede handel oor die problematiese verhouding tussen teorie en praxis.

Adorno se hele oeuvre kan beskou word as 'n volgehoue polemie teen die ideaal van identiteit. In hierdie sin stem sy werk ooreen met Lyotard s'n. Lyotard argumenteer dat wetenskaplike diskoers nie gerig kan wees op eenheid nie, maar eerder op paralogie, en dat 'n gerigtheid op konsensus in morele of politieke diskoers teenproduktief sou wees met betrekking tot geregtigheid. Op soortgelyke wyse waarsku Adorno se werk ons teen die politieke gevare (die negatiwiteit in die sin van "nie-wenslikheid") inherent in die prioritisering van die identiese bo die nie-identiese of besondere. Waar Adorno se werk egter van Lyotard s'n verskil is in die erkenning dat erns met die nie-identiese nooit bloot kan neerkom op die verheffing van die partikuliere en die skraping van algemeenheid nie.

Enige filosofie wat die spanning tussen subjek/objek, begrip/saak en partikulariteit/algemeenheid probeer oplos maak sigself skuldig aan identiteitsdenke. Die oplossing van hierdie spanninge beteken die assimilasie van partikulariteit binne algemeenheid. Utopisme, tradisioneel beskou, is gevolglik ook 'n oortreder in hierdie sin. Tradisionele utopisme poog immers om die subjek (die mens of die individu) te versoen met objek (die samelewing of werklikheid). Anders gesien, utopisme is daarop ingestel om die saak (die werklikheid) perfek te laat saamval met begrippe

soos "vryheid" of "geregtigheid". Die probleem hiermee, aldus Adorno, is tweeledig. Weereens het ons te make met epistemologiese en moreel-politiese besware. Adorno beweer byvoorbeeld dat die saak nooit kan opgaan in 'n begrip sonder om 'n res te laat nie. In hierdie sin bevat sisteme hulle eie onmoontlikheid. Konsepte kan nooit voldoende wees met betrekking tot hulle objekte nie:

The philosophical systems were antinomical from the outset. Their rudiments entwined with their own impossibility... the *ratio* [behind philosophical systems]... [comes] into an irreconcilable conflict with the objectivity it violated by pretending to grasp it.

(Adorno 1973:21)

Die res wat elke begrip en elke sisteem dan laat, die oorskot wat identiteit ontsnap, dui eintlik die onwaarheid en manie van sisteme aan (Adorno 1973:22). Sou ons dan dink aan utopisme as 'n soort bevrydingsnarratief moet ons erken dat ons poging om "vryheid" te artikuleer op twee maniere misluk. Aan die een kant is 'n instansie van vryheid ('n vrye man, byvoorbeeld) altyd meer as wat uitgedruk kan word in die konsep "vryheid". Aan die ander kant beskik die konsep "vryheid" altyd oor meer betekenis as wat in enige vrye partikulier geïnstansieer is. In die konfrontasie tussen saak en begrip weerspreek die begrip dus sigself: "the individual is both more and less than his general definition" (Adorno 1973:150)⁷.

Maar weereens, en soos met die kritiek op metafisiese aansprake, is Adorno se probleem met identiteitsdenke (en met tradisionele utopisme) eerder moreel-polities geïnspireer as kenteoreties. Identiteit en algemeenheid word nie slegs in die verstaan (in kennisteorie) nagejaag nie, maar ook in die werklikheid (in politiek en ekonomie). Soos die saak moet opgaan in die begrip, so moet die individu opgaan in die sosiale "plan" of totaliteit. Die rede hiervoor: identiteit beteken orde, en kan daarom dien as teenvoeter vir die dreigende chaos en wanorde van die werklikheid wat bemeester en beheer moet word (Snyman 1985:13; Held 1980:205). Adorno sien in die strewe na identiteit eintlik 'n soort paranoia. Hierdie paranoia doop Bauman later "die desperate

⁷ In hierdie negatiewe dialektiek van begrip en saak blyk nie slegs 'n epistemologiese beswaar teen identiteitsdenke nie, maar ook 'n kenteoretiese bron van utopisme. In die saak se tekortkominge relatief tot die begrip waarmee dit benoem word lê 'n belofte en 'n verpligting tot die utopiese "meer" waartoe die begrip die saak inspireer. Hierdie gedagtegang word in Hoofstuk 6 oor "ikonoklastiese utopisme" verder gevoer.

soeke na struktuur" en verhef dit tot die uitstaande kenmerk van moderniteit (1992:xi). Die soeke na orde in algemeenheid of identiteit gee egter aanleiding tot vorme van lyding.

Die wegwynning en uitwissing van individualiteit te vinde in die aanpassingsdwang wat gepaard gaan met die reklame- en mode-industrieë in laat-kapitalisme, en ook met Hollywood se sterbeginsel en fascistiese leier-indentifikasie, is vir Adorno soveel voorbeelde van 'n klem op die algemene. Ironies genoeg is kapitalisme en fascisme dus nie so ver van mekaar verwyderd nie. Onderliggend aan beide is 'n identiteitsdrang en 'n onverskilligheid teenoor individualiteit. Identiteitsdenke help verder ook kapitalisme aan deur die blokkasies in die weg van die mark uit te wis (byvoorbeeld, deur behoeftes wat nie bevorderlik sou wees vir die najaag van groter winste nie ongeldig te verklaar of stelselmatig te smoor). Uiteindelik wys Adorno en die neo-Marxiste ook vir ons dat die algemeenheid of identiteit wat bereik word in kapitalisme eerder 'n soort veralgemeende partikulariteit is, dit wil sê dat die individu die spesifieke belange van magshebbers moet internaliseer om sodoende 'n lewenstog te waarborg (Snyman 1985:13). Hierdie selfde identiteitsdrang wat die individu in kapitalisme uitwis gee uiteindelik ook aanleiding tot die fisiese likwidering van Jode in Auschwitz. Al hierdie verskynsels lê in die verlengde van identiteitsdenke.

'n Klem op die algemene registreer dus as pyn, maar hierdie pyn, wat veronderstel is om 'n onverantwoordbare aanklag teen die sisteem of die geheel te wees, word eerder goedgepraat (of "sin" gegee) via universele geskiedenis of grootse narratiewe. Daarom is Adorno se beswaar teen die ideaal van identiteit (of versoening tussen die algemene en die besondere) wat onderliggend is aan filosofiese sisteme (of universele geskiedenis) soos Hegel s'n, nie dat empiriese geskiedenis universele geskiedenis weerspreek nie, maar eerder dat geskiedenis via universele geskiedenis toenemend gereïfiseer raak en sodoende die lyding van individue en individuele liggame tegelyk bevorder en regverdig.

Om hierdie redes moet universele geskiedenis afgewys word. Soos Adorno dit stel:

Universal History must be construed and denied. After the catastrophes that have happened, and in view of the catastrophes to come, it would be cynical to say that a plan for a better world is manifested in history and unites it... No universal history leads from

savagery to humanitarianism, but there is one that leads from the slingshot to the megaton bomb.

(1973:320)

Hoewel dit hier voorkom of Adorno self 'n bleek historiese narratief voorstel, en die geskiedenis so reïfiseer, is sy doelwit eerder om die ooglopende gevare van die optimistiese humanistiese bevrydingsnarratief (en van die reïfisering van geskiedenis) uit te wys (Phelan 1993:607 – 608). Die prioriteit wat aan algemeenheid en eenheid verleen word moet daarom teengestaan word. Elders maan Adorno byvoorbeeld: "Totality is to be opposed by convicting it of nonidentity with itself – of the nonidentity it denies, according to its own concept" (1973:147).

Hierdie polemisering teen identiteit en universele geskiedenis lyk baie na die kritiek teen utopisme wat vroeër bespreek is, naamlik dat metafisika en metanarratiewe noodwendig sal lei tot geweld omdat die individu opgeoffer mag word ter wille van die groter prentjie (die totaliteit). Dit is 'n beswaar wat ook herinner aan Ayn Rand se letterkundige protes teen kollektiwisme. In die voorwoord van die 1946-druk van Anthem argumenteer Rand byvoorbeeld soos volg teen totaliserende bevrydingsnarratiewe:

"Social gains", "social aims", "social objectives" have become the daily bromides of our language. The necessity of a social justification for all activities and all existence is now taken for granted. There is no proposal outrageous enough but for which its author can get respectful hearing and approbation if he claims that in some undefined way it is for "the common good"... The greatest guilt today is that of people who accept collectivism by moral default; the people who seek protection from the necessity of taking a stand, by refusing to admit to themselves the nature of that which they are accepting; the people who support plans specifically designed to achieve serfdom, but hide behind the empty assertion that they are lovers of freedom, with no concrete meaning attached to the word... They expect, when they find themselves in a world of bloody ruins and concentration camps, to escape moral responsibility by wailing: "But I didn't mean *this*!"

(Rand 1946:vii – viii)

Soos met die kritiek op metanarrativering en metafisika dreig hierdie polemisering teen identiteit om sigself skuldig te maak aan idealisme (asof sekere denkgewoontes direk omskakel in onverdraagsame handeling) en aan die reïfisering van verskil. Daarom is Adorno versigtig om nie bloot die verheffing van partikulariteit te propageer nie. Adorno se oogmerk is nie die ommekeer van die tradisionele hiërargie

tussen subjek/objek, universaliteit/partikulariteit en begrip/saak nie. Die opposisie tussen hierdie hiërargieë berus op 'n misverstand. Die partikuliere is nooit geïsoleer nie, maar eerder uniek, en kan nie verstaan word behalwe binne die sosiaal-historiese konteks daarvan nie, dit wil sê binne die algemene. Dit beteken egter nie dat die partikuliere 'n instansie is van die algemene nie. Die betekenis van die partikuliere lê nie in universaliteit nie, maar eerder in kontingensie (Phelan 1993:607). Daarom beweer Adorno dat universele geskiedenisde tegelyk ontken *en* bevestig moet word. Historiese eenhede hoef nie ontken te word nie. Dit is juis hierdie eenhede wat kontingensie waarborg⁸. Op hierdie manier heroorweeg Adorno dus totaliteit – nie as iets natuurlik nie, en ook nie as 'n beweging in die rigting van vooruitgang nie, maar as noodsaaklike konseptuele skemas waarvan die tekortkominge en beperkinge egter altyd aan die lig kom (Phelan 1993:599). Die besorgdheid met die non-konseptuele veronderstel dus nie die einde van konseptualiteit nie. Denke kan nie anders as om konseptueel te wees nie.

Hierin verskil Adorno dan ook van Lyotard wat beweeg in die rigting van gedekontekstualiseerde singulariteit. Lyotard se werk dreig om die baba van historiese narratiewe of sosiaal-teoretiese analise uit te gooi met die badwater van filosofiese metanarratiewe (Phelan 1993:613). Terselfdertyd vermy Adorno ook die beswaar dat hy hom skuldig maak aan idealisme. Totalisering lei nie noodwendig tot geweld nie, en die ideaal van identiteit is steeds 'n prysenswaardige ideaal. Die geloof in *finale* sisteme en in die *finale* bereiking van identiteit is egter waar die probleem lê. En in die lig van hierdie gevare formuleer Adorno 'n nuwe kategoriese imperatief:

A new categorical imperative has been imposed by Hitler upon unfree mankind: to arrange their thoughts and actions so that Auschwitz will not repeat itself, so that nothing similar will happen. When we want to find reasons for it, this imperative is as refractory as the given one of Kant was once upon a time. Dealing discursively with it would be an outrage, for the new imperative gives us a bodily sensation of the moral addendum...

(1973:365)

⁸ Dit is Adorno se verdediging van konseptuele totalisering wat Fredric Jameson later sal toeëien ten gunste van die behoud van utopisme. Jameson se totaliserende utopisme word meer breedvoerig in Hoofstuk 5 oor "Kwasi-metafisiese Utopisme" behandel.

Adorno argumenteer dus dat ons ons denke op so 'n manier moet organiseer dat ons die fisiese of liggaamlike pyn wat deur 'n oormatige beheptheid met identiteit en totaliteit veroorsaak word, vermy. Terselfdertyd gee Adorno gehoor aan sy eie waarskuwings deur te weier om hierdie imperatief diskursief (dit wil sê, via konsepte wat die saak probeer annekseer, via politieke en ekonomiese identiteitsdenke) te regverdig. Met die nuwe kategoriese imperatief kies Adorno ook om hom te beroep op fisiese pyn omdat alle ander vorme van dominasie reeds so mundaan geword het (Phelan 1993:614). Hierin is Adorno 'n voorloper van Rorty se pragmatistiese liberalisme wat metafisiese aansprake in die politiek vermy deur slegs staat te maak op die vermoë van mense om pyn en vernedering te ervaar.

Die pyn wat deur identiteitsdenke uitgeoefen word op die liggame van individue (sy dit in kapitalistiese of fascistiese lande) kan dus nie aangespreek word via identiteitsdenke nie. Maar dit kan ook nie aangespreek word via wetgewing of parlementêre diskoers nie. Die wet is immers ook gegrond op die aanname van gelykheid (of identiteit) met betrekking tot die landsburgers onder die gesag daarvan:

In law the formal principle of equivalence becomes the norm; everyone is treated alike. An equality in which differences perish secretly serves to promote inequality; it becomes the myth that survives amidst a seemingly demythologized mankind. For the sake of an unbroken systematic, the legal norms cut short what is not covered, every specific experience which has not been shaped in advance... The total legal realm is one of definitions. Its systematic forbids the admission of anything that eludes their closed circle, of anything *quod non est actis*. These bounds, ideological in themselves, turn into real violence as they are sanctioned by law as the socially controlling authority, in the administered world in particular. In the dictatorships they become direct violence; indirectly, violence has always lurked behind them.

(Adorno 1973:309)

In hierdie aanhaling, wat herinner aan Lyotard se identifisering van *differends* en die onderskeid tussen *tort* en *dommage*, raak dit duidelik dat ons nie die identiteitsdrang en geweld teen die partikuliere kan teenstaan via nuwe wetgewing of selfs 'n nuwe sisteem van wette nie. Dit sou uiteindelik net identiteitsdenke en direkte of indirekte geweld bevorder.

Tot dusver los Adorno se stryd teen identiteit die utopis dus met die volgende penarie: die geheel (die samelewing beskou as 'n eenheid) is vals, onderdrukkend en

onmenslik. Die onderdrukking en lyding van die totaliteit kan egter nie diskursief aangespreek word nie, en ook nie via die ontwerp van 'n nuwe sisteem nie. Soos Foucault ook later sal bevestig, "to imagine another system is to extend our participation in the present system" (1977:230; Phelan 1993:599). Om die negatiwiteit van die bestaande orde te probeer teenstaan met die positiewe postulering van 'n andersoortige orde is uiteindelik om konsepte te gebruik om die diversiteit van ervaring te neutraliseer en om die spanning tussen die konseptuele en die nie-konseptuele te onderdruk. Positiwiteit is vir Adorno niks anders nie as koloniserings, en passiwiteit teenoor gesag. Dit is om die gegewe orde te aanvaar as die beste van alle moontlike wêreldes (Phelan 1993:599). Kritiese denke moet sigself gevolglik versoen met afwysing (negasie) as die enigste medium vir weerstand teen die bestaande, en utopie, alhoewel dit die dryfkrag agter ons kritiese pogings bly, moet van inhoud ontnem bly.

Adorno bereik ook hierdie selfde slotsom via 'n ander gedagtegang wat te make het met die verhouding tussen teorie en praxis (waarmee utopisme dan ook intiem verbonde is). Tradisioneel beskou is teorie en praxis twee opeenvolgende fases van politieke handeling. Hierdie fases veronderstel mekaar. In die eerste plek kan praxis nie sonder teorie nie: "[P]ractice without theory is blind. If practice is not to reduce to sheer nihilism, the destruction of the status quo for the sake of its destruction, it needs to be accompanied by a corresponding theory of emancipation, a description of what life beyond sundered life could be" (Sullivan&Lysaker 1992:90). Terselfdertyd sou teorie sonder praxis leeg wees. Die vraag na die verhouding tussen teorie en praxis word dan tradisioneel beantwoord deur te dink aan teorie as 'n voorbereidende of konstruktiewe fase waarin nuwe ideale en nuwe strukture geartikuleer en gemotiveer word. Dit is waar utopisme ook geplaas kan word, as die beskrywing en die regverdiging van 'n moreel-superieure sosiale bestel. Praxis, die performatiewe fase, is veronderstel om hierop te volg as die realisering van die nuwe doelwitte en strukture, die fisiese bouwerk wat volg op die bloudruk wat die utopiese argitek geteken het.

Hierdie uiteensetting van die verhouding teorie/praxis is egter problematies. In die eerste plek wys Adorno reeds op die kenteoretiese gestremdheid van teorie. Teorie se pogings om inhoud te gee aan 'n konsep soos "vryheid" (en dus om die weg van praxis uit te lê) skiet altyd te kort. Vryheid sou altyd tegelyk meer en minder wees as wat

deur teorie voorgestel kan word. In die tweede plek is teorie nie in staat om nuwe doelwitte te formuleer nie, omdat dit wat buite die sisteem lê, buite die jurisdiksie van teorie val. Anders gestel, teorie is nie in staat daartoe om inhoud te gee aan die soort essensiële verandering waarop praxis gerig is nie. Teorie is vasgevang binne die sosiaal-historiese konteks daarvan en enige doelwitte wat dit mag formuleer kan nie *ex nihilo* tot stand gebring word nie en sou dus neerkom op 'n verlenging van die hede. Soos Horkheimer reeds wys: "The vision of theory is limited to the heights of the shoulders it stands upon" (Sullivan&Lysaker 1992:90-91). Adorno eggo hierdie probleem met teorie wanneer hy die metafisiese, regulatiewe idee van "menswees", wat veronderstel is om nuwe sosiale ideale te motiveer, afskiet: "What man ought to be as such is never more than what he has been: he is chained to the rock of his past. He is not only what he was and is, however, but equally what he can come to be, and to anticipate that, no definition suffices" (Adorno 1973:51). Hier is dit weereens duidelik dat Adorno die utopiese aan die lewe wil hou, maar dan as iets onsegbaar, iets waartoe teorie of denke nie in staat is nie, Wittgenstein se heilige mistiese. Die derde probleem met die verhouding teorie/praxis is dat teorie (die middele waarmee ons doelwitte sou kon artikuleer) gekorrupteer is. In The Dialectic of Enlightenment, 'n intensifering van die vraag na die verhouding teorie/praxis, worstel Adorno en Horkheimer met die probleem dat, indien sosiale vryheid afhanklik is van verligtingsdenke, moet dit dan nie ook afhanklik wees van dominasie nie? In teorie se tasting na die inhoud van bevryding ondermyn dit eerder vryheid en bevorder lyding en uitsluiting (soos reeds vroeër aangetoon), deur identiteitsdenke en instrumentele rasionaliteit. Die praxis wat dus tans vanaf teorie sou voortvloei is niks anders nie as heerssug. Ayn Rand se aandrang op begripsdefiniëring, op inhoud aan die begrip "vryheid" wat veronderstel is om politieke handeling te rig, is gevolglik, vanuit 'n Adorniaanse perspektief, misplaas. Dit is nie onverskilligheid en onnadenkendheid wat lei tot die inhoudloosheid van konsepte soos "bevryding" nie, maar 'n konsekwente oorweging van die verhouding tussen teorie en praxis. Selfs Karl Marx het hierdie probleem verstaan, en het daarom die moontlikheidsvoorwaardes van praxis (verandering) probeer stipuleer sonder om gedetailleerd om te gaan met wat op sosiale transformasie sou volg.

Teorie bevind sigself uiteindelik in 'n netelige posisie. Sullivan en Lysaker verwoord die probleem soos volg:

Emancipatory theory [is left] between a rock and no-place: it has neither the ends nor the means with which to achieve emancipation. The space between the rock and no-place is tighter than might first appear. Without ends or means, it is a serious question whether there is any possible content to the idea of emancipation itself... It appears we must either do the impossible – generate new means *ex nihilo* – or pursue the Sisyphean path of incrementalism, assuming the direction of deficient practices.

(Sullivan&Lysaker 1992:95)

Dit is ironies dat 'n konsekwente oorweging van die bevrydingsnarratief, en van die verhouding teorie/praxis (of selfs algemeenheid/partikulariteit) die utopis uiteindelik weer bring by sy oorsprong, naamlik by "geen plek" of *ou-topos*. Maar hierdie bestemming lyk onafwendbaar as teorie nie die vervreemding wat dit wil oorkom, wil bevorder nie.

Die vraag bly dus hoe bevryding deurgevoer kan word sonder om te verval in positivisme (die goedkeuring van, en versoening tot, die bestaande) of fanatiese terrorisme (ongemotiveerde of voortydige praxis) (Lysaker&Sullivan 1992:94). Adorno se antwoord hierop is dat praxis beperk moet bly tot teorie, as 'n soort beskeie praxis. Hierdie strategiese terugtrekking is nie 'n prysgee van bevryding nie, maar eerder getrouheid daaraan, want "the Enlightenment must examine itself, if men are not to be wholly betrayed" (Horkheimer&Adorno 1989:xv). Omdat die geleentheid vir die beëindiging of realisering van filosofie (teorie) gemis is, aldus Adorno, moet teorie die wêreld bly interpreteer (Adorno 1973:3). Meer spesifiek moet hierdie interpretasie begin by 'n volgehoue selfkritiek, dit wil sê, by negatiewe dialektiek of die oorweging van die limiete van teorie. Hoewel hierdie selfoorweging van teorie praxis mag problematiseer, staan dit terselfdertyd in diens daarvan:

The visa stamp of practice which we demand of all theory became a censor's placet... [But,] the recovery of theory's independence lies in the interest of practice itself... Today, with theory paralyzed and disparaged by the all-governing bustle, its mere existence, however impotent, bears witness against the bustle. This is why theory is legitimate and why it is hated; without it, there would be no changing the practice that constantly calls for change. Those who chide theory anachronistic obey the *topos* of dismissing, as obsolete, what remains painful as thwarted. They thus endorse the world's course...

(Adorno 1973:143)

Teorie is dus tegelyk impotent en nodig. Dit kan nie nuwe ideale formuleer nie, maar daarsonder is die volharing in dominasie gewis. Wat nodig is, is om tradisionele teorie, opgevang in 'n teorie/praxis-mengsel, prys te gee, want "whereas theory succumbed in the vaunted mixture, practice became nonconceptual, a piece of the politics it was supposed to lead out of; it became the prey of power" (Adorno 1973:143). In teorie kan ons dus nie 'n politieke program vind nie, en ook nie die inhoud wat praxis vereis van begrippe soos "vryheid" nie. Teorie se waarde lê in afwysing, en hierdie waarde kan slegs ontgin word wanneer teorie sy eie impotensie relatief tot praxis erken.

Die verklaring van die impotensie van teorie het egter vir Adorno heelwat kritiek op die hals gehaal. Volgens Russell A. Berman: "the Frankfurt School propagated a pessimistic resignation that prohibited political practice and privileged an ivory-tower quietism" (1983:94). Susan Buck-Morss argumenteer weer dat "although Adorno's 'Copernican turn' toward non-identity may have revolutionized theory, it is not yet a theory for revolutionaries" (1972:143). Vir Lukács (1962) is Adorno se kompromislose negatiwiteit niks anders nie as 'n gemaklike kamer in die "Grand Hotel Abyss". Die verklaring van die impotensie van teorie, en die vermaning dat praxis eers opgeskort moet word, is gerieflike oorgerustheid. Dit beteken dat utopisme weer 'n luukse word vir diegene met die middele om armoede en lyding te betreur (en om die valsheid van die geheel uit avant-garde kunswerke te distilleer), sonder om enige iets daaraan te doen, behalwe om die niksheid, die gans Andere as utopiese potensiaal, te betrag.

Die praxisvervreemding wat Adorno se werk teweegbring is nie te ontken nie, maar hierdie aanklag doen niks om die probleem op te los waarmee Adorno die utopis laat nie: ter wille van die behoud van 'n ongekorrupteerde utopie, wat nie die *status quo*, lyding en uitsluiting bevorder nie, moet utopie slegs negatief aangedui word, en voorts inhoudloos en woordloos bly. Wat dit behels, word in meer detail in Hoofstuk 6 behandel.

1.3.2. Derrida en die "Utopie wat nog kom"

Dieselfde kritiek wat teen Adorno geopper word, naamlik dat die besorgheid met die nie-identiese ons in 'n hoek van passiwiteit en verlamming vasdruk, word ook teen Derrida gerig. Volgens Edward Said en Terry Eagleton, onder meer, kry ons in dekonstruksie 'n pantekstualiteit wat oneindig terugtrek van die moontlikheid van politieke handeling (Readings 2000:389). Richard Rorty sluit hierby aan deur te beweer dat "...by diverting attention from real politics, [deconstruction] has helped create a self-satisfied and insular academic left which – like the left of the 1960's – prides itself on not being co-opted by the system and thereby renders itself less able to improve the system" (Rorty 1996:15). Dit is ook nie toevallig dat Derrida onder dieselfde kritiek as Adorno deurloop nie. Die implikasies van dekonstruksie vir politiek is baie soortgelyk aan die implikasies van Adorno se negatiewe dialektiek daarvoor. Adorno se besorgdheid met die nie-identiese word geëwenaar in dekonstruksie met 'n klem op *différance*, en die tradisionele verhouding teorie/praxis word eweseer geëwenaar deur 'n sensitiwiteit met betrekking tot die onvermydelike voortsetting van metafisika, en deur die bewering van die onbeslisbaarheid van enige politieke besluit.

Die voorveronderstelling van dekonstruksie sluit in dat enige betekenis die produk is van verskil (tussen betekendes in 'n sisteem), dat verskille kontekstueel bepaal word, en dat konteks altyd onversadigbaar is. Hierdie aannames onderlê die kwasi-transendentale struktuur, *différance*, waaraan enige teks onderhewig is. Dit impliseer dat die betekenis van 'n konsep of 'n teks altyd uitgestel is en altyd met 'n volgende lees (of 'n volgende gebruik) van sigself sal verskil. Terselfdertyd ontsnap niks die effekte van tekstualiteit nie. Enige objek moet geïnterpreteer word en is gevolglik onderhewig aan die kwasi-transendentale strominge van *différance*. Die subjek, geskiedenis, die samelewing, en selfs die Syn is maar soveel voorbeelde van tekste waarvan die betekenis veranderlik is, en nooit volledig teenwoordig gebring kan word nie. Hieruit volg Derrida se bekende uitspraak "Daar is niks buite die teks nie". Die keersy van hierdie argument is dat enige finale betekenis, self-identiteite en totaliteite niks anders kan wees as tydelike stabiliserings nie, en meestal die effek van mag. Die postulering van selfteenwoordigheid, identiteit en totaliteit ontvang voorts in dekonstruksie die status van 'n soort sonde teen *différance*. Die geskiedenis van Westerse filosofie is deurspek met voorbeelde van hierdie sonde wat Derrida

"logosentrisme" of "die metafisika van teenwoordigheid" doop. Terselfdertyd erken dekonstruksie die onvermybaarheid van dergelike *tydelike* stabiliserings. Maar binne hierdie stabiliserings bly daar steeds die spore van die Ander, dit wil sê, van betekenis wat tans nog ondenkbaar en onvoorspelbaar is.

Sou 'n mens die gevolge van *différance* vir utopisme naspoor, word die kenteoretiese gestremdheid van enige utopisme weereens ontbloot. Soos by Adorno kan begrippe soos "vryheid" en "geregtigheid" ('n begrip wat meer aandag geniet by dekonstruksie) nooit oor finale betekenis beskik nie. Enige voorstel vir die betekenis (en vir die realisering) van "vryheid" of "geregtigheid" sal altyd daarbinne (soos binne 'n begraafplaas) die spore van die Ander bewaar en telkens vooruit dui na die "ware" betekenis van die konsepte, wat ons tans steeds ontglip.

Utopisme neem verder ook deel aan die sogenaamde "metafisika van teenwoordigheid" of aan "logosentriese sluiting", dit wil sê, die prioritisering van teenwoordigheid en self-identiteit, ten koste van verskil, deur die projektering van 'n ideaal of sosiale *telos*. Hierdie *telos* veronderstel 'n haalbare toestand vry van verskil en van weerspreking, en kom dus neer op "reducing the infinite displacement of the trace (the inscription of alterity in what seems selfsame) to stable, homogeneous structures of meaning and of being" (Ryan 2000:380). Hieraan is beide idealistiese en materialistiese dialektiek (dus: beide Hegel en Marx⁹) skuldig. Om 'n samelewingsvoorstel tot ideaal te verhef beteken om 'n bod toe te staan voordat almal die geleentheid gegun is om te bie. Dit is om voorstelle en moontlikhede, wat tans reeds bestaan of wat miskien nog nie voorstelbaar of denkbaar is nie, voortydig ongeldig te verklaar.

Hieruit volg dat die projektering van 'n utopie (wat moet dien as regulatiewe idee) ook problematies is tot die mate dat dit 'n sisteem voorstel wat volledig selfteenwoordig en selfregverdigend is. Beide hierdie sisteemkwalifikasies veronderstel die onmoontlike.

⁹ Dit wil tog voorkom of Derrida sy oordeel oor Marx later hersien het. Dit is 'n eenvoudige verstaan van Marxisme wat dit skuldig maak aan die metafisika van teenwoordigheid. Marx self wou nie veel uitbrei oor wat die "vryheid om te kom" sou behels nie, en sou selfs voorsien dat die sosialistiese samelewing buigbaar sou wees (en dus verskil sou toelaat) (Ryan 2000: 379 – 382). Rorty se interpretasie van Hegel se dialektiek as 'n dialektiek van herbeskrywing en van voortdurend-veranderende woordeskatte (sien "Private Irony and Liberal Hope") sou Hegel op soortgelyke wyse kon kwytsekeld van die aanklag van logosentriese sluiting.

'n Utopie gee voor om selfteenwoordig te wees tot die mate dat dit nie die weersprekinge vertoon van die *status quo* (bv. kapitalisme) nie. Die ideale van 'n utopiese sisteem en die werklikheid daarvan val gevolglik saam, en daar is nie sprake van vervreemding (tussen subjek en objek, begrip en saak) in die utopiese samelewing nie. Die selfteenwoordigheid of self-identiteit van enige sisteem kan egter formeel en prakties as valse teenwoordigheid ontbloot word. Op die formele vlak is selfteenwoordigheid en *différance* onversoenbaar met mekaar. Enige eenheid, konsensus, versoening, of herstel van vervreemding kan slegs die tydelike stabilisering wees van dit wat onreduseerbaar chaoties is. "Selfteenwoordigheid" is die naam van 'n tydelike hegemonie wat berus op uitsluiting en die onderdrukking van verskil (Mouffe 1996:9 – 10). Verskil is uiteindelik die moontlikheidsvoorwaarde vir identiteit, en die utopiese bestel bevat steeds daarbinne spore wat die utopiese teoretikus kon lei na 'n andersoortige verstaan van vryheid en geregtigheid, of na 'n andersoortige toepassing van hierdie begrippe in 'n ander konteks. Op 'n praktiese vlak wys Derrida dat 'n politieke sisteem of instelling nooit volledig selfteenwoordig kan wees nie, en dat die ontstaan daarvan reeds dui op 'n oomblik wat die selfverstaan van die sisteem ontglip. Derrida se punt, in kort, is dat 'n instelling of sisteem nie die in-stelling daarvan kan verstaan nie omdat dit streng gesproke nog nie in plek is op die oomblik van die in-stelling daarvan nie. Die Amerikaanse Verklaring van Onafhanklikheid is hier 'n goeie voorbeeld. Met die ondertekening van die dokument wat begin met "We the people" was daar nog geen "we the people" (geen amptelike "Amerikaners") om die dokument te onderteken nie. Die "we the people" kom eers tot stand na die ondertekening van die dokument. Op die oomblik wat hierdie dokument geteken is, is dit dus nog gedoen in die taal van die "outlaw" of balling:

There was no signatory, by right, before the text of the Declaration which remains itself the producer and the guarantor of its own signature. By this fabulous event, by this fable which implies the trace and is in truth possible only through the inadequation to itself of some present moment, a signature gives itself a name. It opens up a line of credit for itself, its own credit, from itself to itself. The self rises up here in all cases (nominative, dative, accusative) as soon as a signature credits itself, through a single *coup de force*, which is also a writing *coup*, as right to writing. The *coup de force* makes right, founds right, gives right, *gives rise to law*.

(Derrida soos aangehaal in Bennington 2001:204 – 205)

Vanuit hierdie analise van die Verklaring van Onafhanklikheid kristalliseer 'n paar probleme met betrekking tot utopisme. Eerstens, geen sisteem of instelling kan volledig selfteenwoordig wees nie. Soos Bennington dit stel: "The founding violence, whereby no institution can quite close on itself and integrate all its moments, implies that right will never quite be entirely right, but always opened up by this moment of violence at its foundation" (2001:204).

Dit beteken, tweedens, dat geen sisteem of instelling volledig selfregverdigend kan wees nie. Die tradisionele utopie gee voor om ooglopend (of vanselfsprekend) moreel-meerwaardige status te geniet. Die beskrywing van die nuwe sisteem (en die nuwe vryheid en geregtigheid) regverdig sigself. Tog wys Derrida dat dit wat "reg" is (die deontologiese) nooit volledig "reg" kan wees nie, weens die stigtingsgeweld daarvan. Hierdie stigtingsgeweld, wat die nuwe waardes van die nuwe bestel van geldigheid beroof, kan ook anders geïllustreer word: met die oorgang van die oue na die nuwe kan die agente van transformasie nie anders as om 'n deel van die oue saam te sleep nie. Die nuwe bestel erf die sondes van die ou bestel. Omdat die nuwe bestel "van buite" gestig word, en "van buite" sy bestaansreg gegun word, is dit buite-maatstawwe (die maatstawwe van die *status quo*) wat die nuwe samelewing regverdig, en loop die ontwerp van 'n nuwe sisteem die gevaar om 'n voortsetting te wees van die bestaande.

Derdens wys Derrida ons op die onvermydelike geweld van utopisme. Die ontwerp en inisiëring van 'n nuwe sisteem, van 'n nuwe wet, kan slegs buite-wetlik (deur die balling of "outlaw") geskied. Kontra hierdie bewering kan 'n mens miskien verwys na die manier waarop Apartheid vreedzaam en wetlik (via 'n referendum en 'n verkiesing) beëindig is. Terselfdertyd is laasgenoemde vredesluiting, ironies genoeg, gefasiliteer deur 'n sogenaamde "outlaw" wat voortydig uit gevangenisskap gelaat is. Daarmee saam moet 'n mens vra of die beëindiging van Apartheid werklik beskou kan word as 'n radikale of essensiële (utopiese) sosiale verandering. Die einde van Apartheid was immers nie die vestiging van 'n nuwe sisteem, 'n nuwe vryheid, of 'n nuwe geregtigheid nie. Dit was eerder 'n uitnodiging gerig aan meer mense om deel te neem aan die reeds-bestaande en onveranderde sisteem. Laastens kan 'n mens wel sê dat die beëindiging van Apartheid geweld gedoen het aan verskil. Daar was immers diegene

wat "nee" gestem het in die referendum. Derrida erken self hierdie geweld, maar daarmee saam ook die onvermybaarheid van geweld (Cornell 1992:114).

Utopisme se beroep op selfregverdiging en selfteenwoordigheid dui dus reeds op bepaalde swakhede daarvan. Hiermee saam, en ook vanuit 'n dekonstruktiewe perspektief, ontken of onderdruk utopisme die roep, vanuit die toekoms, van die Ander. En vir Derrida, soos vir Adorno, is sosiale hoop juis (en *alleenlik*) in die Ander, die onvoorstelbare miskien, te vinde. Utopisme onderdruk die roep van die Ander deur konsensus en 'n enkele konsepsie van die Goeie tot doel van politiek te verhef. Dekonstruksie wys ons egter dat politiek nie ten doel kan hê om konflik en verdeling te bowe te kom nie. Politiek behoort ook nie op te tree as arbiter tussen konsepsies van die Goeie nie. Juis die teenoorgestelde. Omdat konsensus nie moontlik is sonder uitsluiting nie, en omdat die instansiëring van geregtigheid in enige samelewing 'n illusie is (weens *différance* en die struktuur van die spoor), behoort politiek eerder verskil en onenigheid in stand te hou (Mouffe 1996:8 - 9). Hierin toon dekonstruksie die affiniteit daarvan tot demokrasie: "[A pluralist democracy's] novelty resides in its envisaging the diversity of conceptions of the good, not as something negative that should be suppressed, but as something to be valued and celebrated" (Mouffe 1996:8). Derrida beweer selfs dat geen dekonstruksie moontlik is sonder demokrasie nie, en dat dekonstruksie (in die sin van agting vir alteriteit, en in die sin van selfbegrensing) reeds ingeskryf is in demokrasie (Bennington 2001:207). Teenoor die beginsels van demokrasie probeer utopisme egter om 'n einde te maak aan die gesprek oor geregtigheid of die Goeie. Hierdie einde (konsensus of die sluiting van die demokratiese ruimte) is die resultaat van 'n keuse eerder as iets onvermybaar, en moet daarom, aldus dekonstruksie, laat vaar word as 'n politieke doelwit. Die realisering van enige utopiese voorstel sou neerkom op die ondermyning van utopie omdat dit die openheid met betrekking tot die Ander kortwiek (Mouffe 1996:11). Teenoor tradisionele utopisme, en meeste tradisionele verstane van politiek, dring Derrida dus aan op die oneindigheid van politiek, eerder as op 'n *telos* van harmonie, konsensus of versoening. Politiek moet gevolglik toegewyd bly aan 'n ideaal wat altyd uitgestel is in die toekoms. Hierin lê die enigste radikaliteit van dekonstruksie. In 'n passasie waarin Derrida kommentaar lewer op Nietzsche se propagering van 'n "filosofie van die miskien" en kritiek lewer op 'n voorkeur vir demokrasie, verwoord hy hierdie radikaliteit soos volg:

Shall we say that this responsibility which inspires (in Nietzsche) a discourse of hostility about the "taste for democracy" and "modern ideas" is exercised against democracy in general, against modernity in general? Or else does it respond *on the contrary* to the name of a hyperbole of democracy or to the modernity to come, respond *before* it, a hyperbole of which the "taste" and "ideas", in the Europe and America named here by Nietzsche, merely mediocre caricatures, chattering selfrighteousness, perversion or prejudice – abuse of the term *democracy*? Are not these lifelike caricatures, just because they are lifelike, the worst enemy of what they look like, whose name they usurp? The worst repression, the very one that must, right up against the analogy, be opened up and really *unlocked*?

(Bennington 2001:200 – 201)

Wat Derrida hier argumenteer met betrekking tot demokrasie en moderne idees geld eweseer vir utopie. Enige konsensus oor, of instansiëring van utopie sou slegs 'n karikatuur wees van utopie, 'n appropriasie van die naam deur dit wat nog nie die naam werd is nie. Meer nog, die stempel van goedkeuring wat utopisme verleen aan een konsepsie van die Goeie onderdruk die Goeie wat miskien nog kom. Daarom behoort utopisme, as vorm van politiek, nie in te stem tot, of berusting te vind in die positiewe nie:

...acquiescence... without saying *yes* to anything positive, can only affirm the possibility of the future by opening itself to determinability, and therefore by welcoming what still remains indeterminate and indeterminable. This is indeed a *perhaps* which cannot yet be determined as dubitative or sceptical, the perhaps of what *remains* to be thought, to be done, to live (to death)...

(Bennington 2001:201)

Vir Derrida is utopie dus geleë in 'n "miskien" wat slegs 'n "miskien" mag bly. Die radikaliteit van die miskien staan teenoor 'n program vir politieke handeling ('n utopiese bloudruk), wat dekonstruksie nooit kan of sal verskaf nie:

...there is no more just category for the future than that of the "perhaps". Such a thought conjoins friendship, the future, and the *perhaps* to open on to the coming of what comes – that is to say, necessarily in the regime of a possible whose possibilization must prevail over the impossible. For a possible that would only be possible (non-impossible), a possible surely and certainly possible, accessible in advance, would be a poor possible, a futureless possible, a possible already *set aside*, so to speak, life-assured. This would be a programme or a causality, a development, a process without an event.

The possibilization of the impossible possible must remain at one and the same time as undecidable – and therefore as decisive – as the future itself. What would a future be if the decision were able to be programmed, and if the risk, the uncertainty, the unstable certainty, the inassurance of the "perhaps", were so suspended on it at the

opening of what comes, flush with the event, within it and within an open heart? What would remain to come should the inassurance, the limited assurance of the perhaps, not hold its breath in an "epoch", to allow what is to come to appear or come – in order to open up, precisely, a concatenation of causes and effects, by necessarily disjoining a certain necessity of order, by interrupting it and inscribing therein simply its possible interruption? This suspension, the imminence of an interruption, can be called the other, the revolution, or chaos; it is, in any case, the risk of an instability.

(Derrida 2000:29)

'n Konsekwente en waardige utopisme is dus 'n utopisme wat nie sigself wil berus by die bestaande (die positiewe) nie, en wat gevolglik die onsekerheid van die toekoms bewaar deur "asem in te hou". 'n Waardige utopie is iets onvoorspelbaar, iets onprogrammeerbaar, en 'n riskante en verrassende onderbreking van die *status quo*. Derrida eggo weereens hier Foucault se waarskuwing dat die ontwerp van 'n nuwe sisteem ons deelname aan die bestaande bevorder. Om nie ons asems in te hou nie, om te praat binne 'n epog, is om die "miskien" van utopie te pootjie en te reduceer tot die voorspelbare van die bestaande. Revolusie is nie 'n plan nie, maar die verrassende aankoms van die Ander.

In hierdie passasie uit The Politics of Friendship sien ons ook wat Derrida bedoel met die "onbeslisbare" en hoe die "onbeslisbare" die verhouding teorie/praxis problematiseer. Vir Derrida kan geen hoeveelheid teoretisering ons voorberei op handeling of praxis of op 'n besluit nie. Teorie gee miskien voor om die gevolge van 'n gegewe besluit of 'n gegewe handeling te bereken, en so die besluit/handeling te motiveer. Maar om dit te vermag moet teorie (i) die konteks waarin die besluit geneem word begrens, sodat (ii) dit kan voorgee om alle faktore in ag te neem. Weens die werking van *différance* is beide hierdie operasies egter onmoontlik. Die begrening van die konteks kan slegs kunsmatig geskied, en moet noodwendigerwys die onreduseerbaar chaotiese behandel asof dit oor 'n voorspelbare struktuur beskik. Om vervolgens voor te gee om alle faktore in ag te neem beteken om die spore van dit wat anders is (dit wat buite ons vasgestelde konteks val) te ignoreer. Daarom is enige besluit eintlik onbeslisbaar, en is handeling en besluitneming eintlik 'n onderbreking van teorie. Die gebeurtenis van besluitneming of handeling (of, wat volg op handeling/besluitneming) is ook die radikaal-onvoorspelbare aankoms van die Ander (Bennington 2001:203). Onbeslisbaarheid is egter nie iets wat oorkom moet word nie. Volgens Mouffe kan ons nooit seker wees dat ons "die regte" of "'n goeie" besluit

geneem het nie, omdat die keuse vir een alternatief altyd gemaak word ten koste van 'n ander alternatief (en onbeslisbaarheid dus enige besluit vergesel). Die bewustheid van hierdie onbeslisbaarheid spoor ons gevolglik aan tot die etiese "besluit" vir 'n oneindigende politiek, tot 'n weiering om ons te berus by enige politieke stabilisering (1996:9).

Die raakpunte tussen Adorno en Derrida se utopisme is duidelik hier. Beide Adorno en Derrida argumenteer dat 'n waardige utopisme nooit 'n bloudruk of program vir politieke handeling kan wees nie. So 'n program sou slegs die bestaande voortsit en sou sosiale hoop verrai deur 'n bevordering van onderdrukkende eenheid of konsensus. 'n Utopisme wat getrou is aan die ideale daarvan (en aan radikale sosiale transformasie) sou dus 'n inhoudlose versugting wees, 'n openheid met betrekking tot die toekoms en die Ander, eerder as die positiewe artikulering van 'n ideaal ('n karikatuur wat meer skade berokken as goed). Ten spyte van hierdie "huiwerigheid" om die goeie te verwoord, vind ons ook by beide Adorno en Derrida 'n toewyding tot die verligting en tot bevryding (en dus tot utopisme). Adorno se projek kan immers beskryf word as 'n herooring van die verligting met die doel om nie die ideale daarvan te verrai nie. Ooreenstemmend hiermee skryf Derrida "Nothing seems to me less outdated than the classical emancipatory ideal" (Critchley 1996:35) en elders, "... there is no ethico-political decision or gesture without what I call a "Yes" to emancipation, to the discourse of emancipation, and even, I would add, to some messianicity" (Derrida 1996:82).

Die verskil tussen Adorno en Derrida is egter dat Derrida steeds aandrang op die noodsaaklikheid van handeling en besluitneming. Waar Adorno strategies terugtrek tot die sfeer van teorie, argumenteer Derrida dat ons nie anders kan as om die Goeie te probeer verwoord en om besluite te neem nie. Die politieke strategie van dekonstruksie sal altyd 'n dubbele strategie wees, wat tegelyk bevestig en ontken, tegelyk handel en die moontlikheid van handeling afwys.

Die gehegtheid van tradisionele utopisme aan onbegrondbare en gewelddadige metafisiese aansprake; die grootsheid van utopiese narratiewe (en metatale); die

ongeërgdheid van utopisme teenoor die nie-identiese en teenoor verskil – hierdie eienskappe van moderne utopisme help om die teenswoordige (of "postmoderne") angste ten aansien van idilliese samelewingsketse te verklaar. Dit verklaar waarom ons vandag klem lê op die *ou*-topiese karakter van utopie, eerder as die *eu*-topiese: nie net is utopie in geen werklike sin gerealiseer nie, maar sou ons die postmoderne kritiek op utopisme ernstig opneem, dan is daar 'n etiese verpligting op ons om nooit utopie te probeer realiseer nie. Erger nog: utopie behoort nie eers gefantaseer of geartikuleer te word nie. Inteendeel, Adorno se propagering van 'n negatiewe denkmodus gee eintlik 'n filosofiese regverdiging vir die anti-utopiese (of dis-topiese) neiging in die huidige Westerse kultuur. As die waarde van die konseptuele lê in negering, dan is die veelheid voorbeelde van distopiese fiksie vandag te vinde in populêre kultuur nie verraad teenoor utopisme nie, maar die enigste manier om getrou te bly daaraan.

'n Verdere implikasie van die postmoderne teoretiese kritiek op utopisme is dat Popper se voorstel vir stuksgewyse sosiale ingenieurswese (as alternatief op onwetenskaplike, onfalsifiseerbare en moontlik gevaarlike radikale transformasie) hoogty vier in 'n era, en onder sosiale teoretici, wat heel moontlik min in Popper se oeuvre vind wat "resoneer". Lyotard se voortdurende taalgenre-aanpassings en taalgenre-vergroting ter wille van geregtigheid, Adorno se strategiese onttrekking vanaf praxis na teorie, dekonstruksie se oneindigende en voorlopige politiek, en Rorty se pragmatiese, korttermyn hervorming en kompromieë (bereik in banale, nie-metafisiese taal) – hierdie voorstelle vir postmoderne politieke strategieë is almal variasies op Popper se konserwatiewe "tree vir tree" politiek. Hoewel hierdie verbintenis tussen postmodernisme en politieke "konserwatisme" kontra-intuïtief (en moontlik teleurstellend) is, moet 'n mens erken dat postmoderne "konserwatisme" nie gebore is uit 'n gebrek aan durf, of uit 'n affiniteit tot die bestaande nie, en dat die etiket van "konserwatisme" of "politieke onverskilligheid" 'n gerieflike *ad hominem* is wat steeds gesupplementeer moet word met 'n oorweging van die argumente wat lei tot daardie politieke "konserwatisme".

Hierbenewens kan die behandelde kritiek op utopisme nie beskou word as 'n onbestrede doodsverklaring nie. Heelwat vrae kan steeds rondom hierdie kritiek gevra word. In die eerste plek sou 'n mens moet vra wat die alternatief is tot metafisika en metanarrativering. Die keersy, dit wil sê, 'n bevoordeling van veelheid bo eenheid,

loop die gevaar om verskil te reïfiseer, en om eintlik terug te keer na 'n rigiede metafisika. Die alternatief tot metafisiese metanarratiewe, naamlik die bevordering van lokale narratiewe, dreig immers om die probleem van metafisika te kompliseer deur ons te laat met 'n veelheid metafisiese diskoerse rakende, byvoorbeeld, outentieke kulturele identiteite¹⁰. Jameson voeg ook by dat die ideaal van "verskil" of "partikulariteit" slegs moontlik gemaak word deur voldoende identiteit. Wat hy hiermee bedoel is dat ons slegs in 'n amptelike of politieke sin daardie verskille kan erken wat vir ons verstaanbaar is. Hierteenoor kan radikale verskil of werklike onversoenbaarheid slegs lei tot geweld of onmoontlike en neerhalende verdraagsaamheid (2000d:391). Soos reeds gesien probeer Adorno en Derrida egter om hierdie reïfisering van verskil te vermy deur aan te dring daarop dat partikulariteit en algemeenheid in 'n onoplosbare spanning staan.

'n Tweede vraag rondom die kritiek teen utopisme het te make met die onvermybaarheid van geweld. Vanuit die argumente van Lyotard, Rorty en Derrida is dit duidelik dat geweld nie vermy kan word nie, selfs in konvensionele politiek. Ons bevind ons altyd alreeds binne 'n onregverdigde taalgenre wat aanleiding gee tot *differends*; daar is altyd alreeds 'n "finale woordeskat" wat prioriteit geniet; en, enige politieke handeling is onreduseerbaar gewelddadig tot die mate dat dit deur magsuitoefening die chaotiese stabiliseer – selfs die beëindiging van Apartheid is 'n soort logosentriese sluiting. Indien dit die geval is, waarom die groot kabaal rakende die soortgelyke geweld van utopisme? Die maklikste antwoord is seker dat ons die duiwel wat ons ken verkies bo die duiwel wat ons nie ken nie. Meer teoreties gestel het dit te make met 'n soort imperatief om altyd die minste moontlike geweld te kies. Utopisme lyk altyd met die eerste oogopslag of dit meer geweld veronderstel as die kontinuasie van die bestaande, of as inkrementele hervorming. Ter versterking van hierdie imperatief leer die beginsel van "onbeslisbaarheid" dat ons nooit die gevolge van utopiese transformasie kan voorspel nie. Nietemin suggereer hierdie vraag dat die angs rakende die geweld van utopisme, te midde van die reedsbestaande geweld van die bestaande, waarskynlik nie alleenlik die resultaat is van teoretiese oorweginge nie.

¹⁰ Vergelyk, byvoorbeeld, Klein se bespreking van die hofdebakel rondom die outentieke lokale identiteit van die Mashpee (1995:288-292), en Julia Kristeva se stryd met die gelyktydige bevestiging en ontkenning van "vroulikheid" en die hiërargie man/vrou (Culler, J. 1998. On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism. London: Routledge, pp. 174 – 175).

Laastens veronderstel die postmoderne kritiek op utopisme telkens dat utopie 'n keuse verteenwoordig ten gunste van 'n enkele konsepsie van die Goeie, dat utopisme en konsensus-politiek sinoniem is, en dat utopisme gevolglik onversoenbaar is met egte demokrasie en met *différance*. Hierdeur word die moontlikheid geïgnoreer dat 'n ideale sosiale sisteem die instandhouding van 'n veelheid konsepsies van die Goeie kan fasiliteer, en dat 'n utopisme ontwikkel kan word wat ruimte laat vir verandering.

Hierdie probleme met die kritiek op utopisme dui op die moontlikheid van 'n vorm van utopisme herwinbaar te midde van die oënskynlik-verdoemende aanslag daarop. Voordat die moontlikhede vir 'n postmoderne utopisme egter aan bod kom, is dit eers nodig om die tweede voedingsaar van eietydse anti-utopisme te oorweeg, naamlik ideologiese onderdrukking van radikale sosiale transformasie.

Hoofstuk 3:

Atlantis Afgeskud: Repressie, Apatie en Gebalsemde Utopie in Laat-kapitalisme

In hoofstuk 2 is daar reeds daarop gewys dat die huidige historiese tydvak gekenmerk word deur 'n ge-universaliseerde anti-utopisme. Die utopiese genre produseer vandag meestal distopieë en dubbelsinnige, of siniese, utopieë. 'n Vrees vir utopie, te siene aan films soos *Equilibrium* (2002), is emblematis van wat die eietydse sosiale verbeelding te lewer het. Hierdie verbeeldingloosheid word ook in die politiek en die ekonomie gereflekteer. Ten spyte daarvan dat die term "transformasie" 'n voorspelbare deel uitmaak van Suid-Afrikaanse en globale politieke en ekonomiese retoriek, is enige daadwerklike handeling vandag gerig op hervorming. Vandaar die fokus in politiek op billikheidsprogramme, en in die korporatiewe sektor op die aanstel van etiek-beamptes, die instel van etiese kontroles, en boekhouding wat uitgebrei word om mens en omgewing ook in ag te neem (die sogenaamde "Triple Bottom Line Reporting")¹¹.

'n Verklaring vir hierdie utopiese atrofie moet tegelyk postmoderne teoretiese besware teen utopisme *en* die onderdrukking van utopiese impulse in die laat-kapitalistiese bestel in berekening bring. In hoofstuk 2 is die teoretiese besware teen utopisme hanteer, wat insluit dat dit 'n gehegtheid weerspieël aan metafisiese waarhede, dat dit 'n vorm is van ongeloofwaardige en gevaarlike metanarrativering, dat dit ons deelname aan 'n reeds-gevestigde en onregverdige sosiale bestel versterk, en dat dit onversoenbaar is met 'n multikulturele sosiale orde.

In hierdie hoofstuk word daar gefokus op die tweede verklaringsbeen van die sogenaamde "einde van utopie", naamlik die repressiemeganismes wat die doodstasis

¹¹ Die verlies aan 'n utopiese gees kan miskien anders verstaan word, naamlik as die einde van kontra-utopie. Sou 'n mens kapitalisme beskou as 'n utopiese belegging in die vryemark-stelsel, dan is die gebrek aan radikale sosiale alternatiewe vandag nie 'n vorm van anti-utopisme nie, maar die oorwinning van een algemeen-aanvaarde utopiese samelewingsbeeld, sodat enige utopiese teenvoorstelle van oortuigingskrag ontgaan is. Terselfdertyd behoort dit duidelik te wees dat die kapitalistiese bestel, soos 'n dooie metafoor, die utopiese karakter daarvan verloor het. Daarom is dit nie onsinnig om te praat van 'n geuniversaliseerde anti-utopisme nie.

van utopie kunsmatig in stand hou. Die veronderstelling hier is dat die huidige omsigtigheid wat betref radikale sosiale verandering nie net te wyte is aan 'n oënskynlike teoretiese onhoudbaarheid nie, maar dat dit terselfdertyd 'n ideologiese prestasie is wat sigself voortdurend moet hervoltrek. Anders gestel, die vrees vir utopie is ook 'n aanduiding van die manier waarop die sosiale orde teenkanting of transendering absorbeer en verlam, met 'n resulterende skyntevredenheid en 'n ongegronde sinisme wat die *status quo* in stand hou. Vervolgens word vyf van hierdie repressiemeganismes hanteer, naamlik die bevordering van kommoditeitsverbruik, die vergiftiging van die bronne van utopie, die bekering van die agente van transformasie, en onkritiese multikulturalistiese en etiese diskoerse.

1. Meganismes vir die Onderdrukking van Utopie

Die vyf repressiemeganismes wat hier hanteer word kan opgedeel word in twee kategorieë, naamlik "sisteembevorderende" en "kritiek-vervangende" meganismes. Onder sisteembevorderende meganismes val die proliferasie van verbruik, repressiewe desublimasie (die vergiftiging van die bronne van utopiese energie), en die historiese aanbiedingsmodus van die huidige sosiale sisteem (waardeur agente van transformasie tot die sisteem "bekeer" word). Hierdie verskynsels kan beskryf word as eienskappe van die sisteem wat die reproduksie daarvan fasiliteer. Hierteenoor is die voorbeelde van "kritiek-vervangende" meganismes – die dominante multikulturele en etiese diskoerse wat vandag voorgee om progressief en liberaal te wees, maar wat in wese 'n nihilistiese politieke verlamming in die hand werk – nie eienskappe van die sisteem self nie, maar eerder daardie verskynsels wat vandag optree as surrogate vir 'n bevrydende (utopiese) politiek. Die onderskeid tussen hierdie twee tipes repressiemeganisme is natuurlik analities van aard, sodat sisteembevorderende meganismes meewerk aan kritiekvervanging en omgekeerd, maar nietemin help hierdie onderskeid om die ideologiese onderdrukking van utopisme skerp onder die soeklig te bring.

1.1 Die Verbruiksparadys as Utopie-surrogaat

Vandag word ontevredenheid met die sosiale ordening, wat die bron behoort te wees van utopiese projeksies, via 'n verskeidenheid meganismes geblokkeer. Die eerste hiervan is die bevordering van verbruik waardeur instemming en tevredenheid met die huidige sosiale orde georkestreer word. In die bespreking hiervan neem ek as

wegspringpunt een van die mees invloedryke artikulerings van hierdie repressie-sisteem, naamlik die doktrine van ware en valse behoeftes¹² soos dit beliggaming vind in Herbert Marcuse se *One-Dimensional Man*. Weens die kontroversiële aard van hierdie doktrine sal ek dit aanpas en opdateer met behulp van die werk van Fredric Jameson en Susan Buck-Morss.

Marcuse argumenteer dat 'n soort totalitêre beheer vandag heers wat nie op terroristies-politiese wyse uitgeoefen word nie, maar eerder uiting vind in 'n ekonomiese sisteem van produksie en verspreiding van goedere en dienste (1968:2-3). Die sukses van hierdie vorm van beheer is daarin geleë dat menslike energie gerig word op die bevrediging van "valse" behoeftes wat die onderdrukkende sosiale ordening in stand hou. Hierdie behoeftes is "vals" omdat dit, in teenstelling met ware behoeftes soos voedsel, klerasie en beskutting, nie 'n ongekwalifiseerde aanspraak op bevrediging het nie. Die bevrediging van valse behoeftes is dus nie 'n voorwaarde vir die voortbestaan van die mens nie, en hierdie behoeftes is eerder nie-noodsaaklik of histories van aard. Dit verteenwoordig eintlik geïnternaliseerde sosiale belange en gevolglik repressie. Onder hierdie kategorie van behoeftes val "die meeste van die bestaande behoeftes om te ontspan, om pret te hê, om ons te gedra en te verbruik soos advertensies ons voorskryf, om lief te hê en te haat wat andere liefhet en haat" (Marcuse 1968:5). Voorbeelde sou dus kon insluit: die behoefte om jaarliks oorsee te gaan, die behoefte om klere en karre te vervang om by te hou by modegiere, die behoefte om ons kombuis te laat oordoen, en om die nuutste tuisrekenaar te besit. Marcuse identifiseer dus 'n eienskap van die huidige sosiale sisteem, naamlik die skepping en die inplanting van materiële en intellektuele behoeftes, wat die reproduksie van die bestaande sosiaal-ekonomiese sisteem, gebaseer op winsbejag en 'n vryemark, fasiliteer. Hierdie behoeftesisteem laat verouderde vorme van die "menslike bestaanstryd" voortleef, en verteenwoordig vir Marcuse die mees effektiewe oorlogvoering teen bevryding (1968:4).

¹² Die geskiedenis van hierdie onderskeid dateer terug na die werk van Epicurus en Lucretius, en word later deel van die kritiek op kapitalisme te vinde in die werke van, onder meer, Freud, Sartre, Reich, Fromm en Marcuse. Vir 'n gedetailleerde geskiedenis en kritiek rakende hierdie doktrine, sien Springborg, P. 1981. *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilization*. Winchester: Allen & Unwin.

Die geldigheid van die bovermelde argument dat sogenaamde "valse behoeftes" die sosiale *status quo* bevorder en ontevredenheid daarmee onderdruk word egter nie sonder meer vandag aanvaar nie. Soos reeds aangedui is die doktrine van ware en valse behoeftes 'n kontroversiële doktrine. Die rede hiervoor is dat die onderskeid tussen ware en valse behoeftes ons in die versoeking bring om 'n essensiële menslike natuur te veronderstel, sodat "ware behoeftes" daardie behoeftes is wat deel uitmaak van 'n ware menslike natuur, terwyl "valse behoeftes" die resultaat moet wees van 'n "valse bewussyn", dit wil sê, van 'n wanopvatting met betrekking tot dit wat ons waarlik "mens" maak. Om dan te beweer dat valse behoeftes vandag 'n utopiese benadering tot die samelewing kortwiek impliseer eintlik 'n terugkeer na 'n metafisiese diskoers waarvan die onderdrukkende aard reeds in Hoofstuk 2 ontbloot is – om sekere behoeftes te etiketteer as "vals" is 'n vorm van geweld wat histories-geïntegreerde en klas-spesifieke mensbeelde prioritiseer ten koste van menslike verskeidenheid.

'n Tweede probleem met die onderskeid tussen ware en valse behoeftes is dat dit veronderstel dat mense outentiek sou verbruik indien ons kon wegdoen met boosaardige multinasionale maatskappye en hulle handlangers, die media, wat ons bombardeer met illusies rakende ons outentieke behoeftes. Die idee van 'n lewige kenmerk deur begeertes wat volledig ons eie is word egter vandag uitgekryt as 'n "simplistiese fantasie" en 'n "oulike sprokie" (Goldman 2004:2) – veral in die konteks van die (her)ontdekking van René Girard se teorie van mimetiese begeerte. Girard beweer dat menslike begeerte altyd nabootsend is – ons begeer wat ons rolmodelle begeer *omdat hulle dit begeer*. Begeerte is dus nooit 'n spontane uitdrukking van 'n onbesoedelde "self" nie: begeerte word bemiddel deur 'n model (Goldman 2004:2). Om te glo dat verbruik buite 'n vryemark-ekonomie meer "eg" sou wees, is naïef. Inteendeel, die mark en die verbruiksbehoefte wat daarmee gepaard gaan is 'n manier om te verseker dat wedywing tussen mense en hulle rolmodelle om eksklusiewe besit van 'n begeerde objek (of persoon) nie oorgaan tot geweld nie.

Hierdie probleme met 'n utopies-geïnspireerde mark-verwyt verdien oorweging. Die eerste probleem, in kort, is dat kritiek op massakultuur geskoei is op die voorveronderstelling van 'n ware (en gevolglik ook "valse") menslike natuur – met ander woorde, hierdie kritiek is deur en deur metafisies, en noodwendig gegrond op

gereïfiseerde mensbeelde. Een strategie om hierdie probleem te bowe te kom is om die gelaaide terme "ware behoeftes" en "valse behoeftes" te vervang met die onderskeid tussen "biologiese behoeftes" en "historiese behoeftes". Hierdie oplossing is egter onvoldoende, en laat ons steeds met dieselfde penarie: om biologiese behoeftes in 'n hiërargiese verhouding bokant historiese behoeftes te plaas beteken om die mens te reduceer tot sy/haar fisiologiese samestelling en hou die gevaar in om geïnternaliseerde behoeftes, behoeftes wat deel uitmaak van hierdie of daardie gevestigde identiteit, te minag. 'n Beter oplossing, daarom, is om te praat van "gesimuleerde" behoeftes. Hierdie konsep, wat gebruik word deur onder meer Fredric Jameson, gee nie voor dat die onderskeid tussen ware en valse behoeftes 'n eenvoudige saak is nie, en plaas juis die dubbelsinnige status van die behoeftes wat deur massakultuur bevorder word – behoeftes waarvan ons nie weet of dit spontaan, eg of sosiaal bruikbaar is nie – sentraal. Die kwalifikasie "gesimuleerd", geleen uit die werk van Jean Baudrillard, beteken dat dit nie moontlik is om oorspronklike, ware behoeftes te ontdek agter ons sogenaamde "valse behoeftes" nie, maar suggereer terselfdertyd dat iets skort wanneer dit kom by behoeftebevrediging – dat behoeftebevrediging deel is van 'n roetine rollespel wat belange dien wat nie volledig ons eie is nie. Fredric Jameson gaan op hierdie manier om met die vryemark wanneer hy beweer dat 'n postpolitieke kollektiwiteit vandag hulle enigste heenkome vind in die leë begeertes en praktyke wat deur die mark aan ons voorgeskryf word (Jameson 2000d:388 - 389). Met die "leegheid" van gesimuleerde behoeftes bedoel Jameson nie dat hierdie behoeftes (en die bevrediging daarvan) in stryd is met 'n essensiële menslike natuur nie, maar eerder dat dit nie die beloftes daarvan nakom nie – dat dit misluk as 'n manier om ontevredenheid binne 'n sosiale bestel aan te spreek. Dit is hierdie verstaan van "leegheid" wat ook in 'n film soos *The Day of the Locust* (1975) aan die orde gestel word – 'n onvermoë aan die kant van massakultuur om die bevrediging wat dit voorhou te realiseer, 'n ontnugtering met betrekking tot die vermoë van die "teken" (die begeerde objek in verbruik) om transendensie te bewerkstellig, en wat aanleiding gee tot 'n algemene sinisme, verwyd en selfs uitbarstings van geweld (Goldman 2004:4).

Die tweede probleem met betrekking tot die doktrine van ware en valse behoeftes is makliker om aan te spreek. Die sogenaamde "mimetiese aard" van begeerte ontnem nie utopiese teenkanting teen kommoditeitsverbruik van geldigheid nie. Die rede

hiervoor is dat die idee van mimetiese begeerte self metafisies is. Om te beweer dat "die probleem van mimetiese mededinging 'n regte, konstitutiewe feit van die menslike spesie" is, en dat "konsumerisme, en die massakultuur wat dit vergesel, 'n noodsaaklike boosheid van 'n massa demokratiese samelewing is" (Goldman 2004:2 – 3), is om weereens in metafisika verstrengel te raak – om histories-gesitueerde menslike praktyke 'n tydlose en universele karakter toe te dig ten koste van verskeidenheid. Die postulaat van 'n kompeterende en nabootsende menslike natuur is gevolglik epistemologies net so twyfelagtig as die postulaat van "ware" menslike natuur gekenmerk aan ware, egte of spontane begeertes. Daarbenewens is hierdie postulaat polities gevaarlik – dit dien die belange van die *status quo* deur deelname aan 'n vryemarkstelsel as "natuurlik" en "onvermydelik" aan te bied.

Om op te som: om die ideologiese aard van verbruiksgedrag uit te wys is nie afhanklik van 'n metafisiese mensbeskouing of van 'n naïewe fantasie met betrekking tot outentieke begeerte nie. Anders gestel: om te argumenteer dat die bevordering van sekere behoeftes en praktyke 'n sisteem beskerm teen verwyt en teen sisteemdreigende handeling is nie afhanklik van uitsluitel oor die metafisiese status van hierdie behoeftes en praktyke nie. Voorts is die moontlikheid van outentieke, onbemiddelde begeerte ook irrelevant met betrekking tot hierdie argument. Die probleem wat 'n ideologiese analise van behoefte en verbruik aan die lig bring is nie dat ons begeer wat andere begeer nie. Dit sou ook moeilik wees om te beweer dat ons deelname aan die spel van begeerte verraad verteenwoordig teenoor 'n eie, egte en ontdekbare self. Die probleem is eerder dat ons onself nie kan keer om deel te neem aan 'n behoeftespel nie, wat 'n daadwerklike reaksie op enige ontevredenheid met die sosiale *status quo* uitstel.

Met hierdie kwalifikasies kan ons terugkeer na 'n analise van die sisteembeskermende effek van eietydse behoeftebevredingspraktyke. Volgens Marcuse lei die sigbare en skouspelagtige bevrediging van die bogenoemde gesimuleerde behoeftes (geskep en bevorder deur die vryemarkstelsel) tot 'n tevredenheid met die teenswoordige sisteem wat deels verantwoordelik is vir politieke en ekonomiese konserwatisme¹³. Dit lyk

¹³ In die bevrediging van die bogenoemde behoeftes raak dit ook duidelik dat die onderskeid tussen ware en valse behoeftes slegs analities van aard is. Die sisteem prioritiseer nie behoeftes nie, en ons ware en valse behoeftes word aangespreek in 'n vervlegde vorm sodat die behoefte aan voedsel nie

immers, soos Marcuse ook beweer, of die sisteem "the goods deliver", en dit moontlik maak om al ons behoeftes te bevredig (1968:xiv). Die behoefte aan beweeglikheid word byvoorbeeld bevredig deur middel van ondergrondse sneltreine en goedkoper en toegankliker lugvervoer. Die behoefte aan inligting word tegemoet gekom met 'n golf van koerante, tydskrifte, televisiekanale en webwerwe wat die inligting-gierige oorversadig laat. Net so is keuses met betrekking tot beskutting, klerasie, voedsel en vermaak onuitputlik.

Dit lyk verder ook asof die toeganklikheid van goedere en dienste, en dus van bevrediging, toeneem. Hierdie toenemende beskikbaarheid vorm vir Marcuse deel van die "wegkwyning van klasse-onderskeid" (1968:8). Deel van ons tevredenheid met die *status quo* is geleë daarin dat ons dieselfde tv-programme kan kyk as wat ons werkgewers kyk, dieselfde koerante kan lees, en by dieselfde restaurante kan eet. Net so is selfone en TV's nie (meer) gereserveer vir die eksklusiewe gerief van die besittersklas nie, maar eweseer te vinde by lae-inkomste arbeiders en in informele huise ("shacks")¹⁴. Behoeftbevrediging blyk dus vandag meer toereikend, en meer bevredigend.

Hier is dit egter nodig om 'n simplistiese verstaan van die behoeftesisteem te vermy. Twee kwalifikasies is nodig. In die eerste plek: die feit dat menslike handeling en energie gerig is op die bevrediging van 'n verskeidenheid gesimuleerde behoeftes beteken nie dat die instandhouding van die sisteem afhanklik is van 'n valse bewussyn rakende ons behoeftes nie. Marcuse gee die indruk in *One-Dimensional Man* dat introjeksie in die behoeftesisteem totaal is, maar stel tog dat die heersende repressie via gesimuleerde behoeftes nie net "in onkunde" aanvaar word nie, maar ook "in verslaentheid" (1968:5). Dit wil sê dat behoeftebevredigers nie noodwendig oortuig is dat gesimuleerde behoeftes essensiële of spontane behoeftes is nie – psigoanalities vertaal: die subjek val nooit heeltemal saam met sy/haar rol in die simboliese orde nie. Maar ten spyte daarvan dat sosiale belange dalk nie volledig en suksesvol

onderskeibaar is van die behoefte aan 'n Woolworths kitsmaal nie, en ons behoefte aan beskutting nie onderskei kan word van ons behoefte aan 'n drieslaapkamer meenthuis met 'n gastebadkamer en private tuin nie.

¹⁴ Natuurlik is hierdie oënskynlike gelykheid nie vir Marcuse 'n indikasie dat die afstand tussen klasse vernou het nie, maar dit dui eerder daarop dat alle klasse op dieselfde manier (via behoeftes en produkte) onderdruk word (1968:8).

geïnternaliseer word nie, word die individu steeds verslae daardeur meegevoer. Die onderdrukking van die individu lê nie in 'n vervorming of indoktrinerings van denke en bewussyn nie, en ideologie is nie beperk tot die superstruktuur nie, maar is verweef met die materiële onderbou van die samelewing (Kellner 1984:255). Die werking van ideologie vind beliggaming in handeling eerder as in denke – dit is performatief: die individu se handeling word steeds gerig deur die imperatiewe van die verbruikersamelewing al is hy/sy onoortuig daardeur. Die rede hiervoor is die sosiale druk wat die behoeftesisteem vergesel, en die potensiële nadele wat weerstand teen die sisteem inhou. Vergelyk die banale voorbeeld van ouers wat druk plaas op verloofdes om bewyse te lewer van die vermoë tot "volhoubare selfvoorsiening". Finansiële adviseurs en advertensies herinner dikwels ook daaraan dat 'n mens "in die mark moet kom", en dat hoe langer 'n mens wag om die besitter van 'n huis te word, of hoe langer 'n mens neem om annuïteite en polisse te koop, hoe duurder, moeiliker of nadeliger raak dit. Sou 'n mens dit nie doen nie, dobbel jy daarmee dat die einde van jou arbeidsjare armsalig sal wees.

Die tweede kwalifikasie is dat niemand regtig onder die indruk is dat die teenswoordige sisteem voldoen aan almal se behoeftes nie. Inteendeel, mense is al te bewus van die armoede en hongersnood wat parallel aan ongeëwenaarde behoeftebevrediging bestaan. Daarmee saam verkeer min mense onder die illusie dat al hulle gesimuleerde behoeftes bevredig sal word. Maar die bewussyn van armoede en van die onwaarskynlikheid van voldoende behoeftebevrediging is geensins 'n bedreiging vir die heerskappy van die huidige sosiale bestel nie. Hiervoor is daar twee redes. In die eerste plek het die sisteem nog nooit nodig gehad het om werklike behoeftebevrediging te bewerkstellig nie. Al waaraan die teenswoordige sosiale ordening gemeet word is die *potensiaal* daarvan om behoeftes te bevredig. Die sukses van die sisteem lê dus in die vermoë daarvan om die indruk by ons te laat dat dit ons behoeftes *kan* bevredig. Die sisteem kompenseer dan ook vir teleurgestelde verwagtinge en skokkende en sigbare lyding deur 'n oënskynlike rasionaliteit wat die verantwoordelikheid vir lyding verplaas na individue of groepe wat sekerlik lui of korrup moet wees, of nie die spelreëls van die sisteem verstaan nie. Soos god nie die gebede verhoor van twyfelende gelowiges nie, so ontferm die onsigbare hand hom nie oor onwaardige arbeiders nie.

Bogenoemde oortuiging van die werkbaarheid van die sisteem word verder versterk deurdat oormatige rykdom, entrepreneursuksesse en "rags to riches"-verhale wye publisiteit geniet en selfhelp-boeke verkondig dat florerend eintlik binne elkeen se beheer is¹⁵. En vir diegene wat nie vertrou het in hulle eie vermoëns om die sisteem te melk nie word heelwat geleenthede tot kitsrykdom geadverteer in die vorm van die Lotto, sms-kompetisies en populêre "gameshows", of in die vorm van Oprah-agtige intervensies.

Ons eerste punt met betrekking tot ontevredenheid met die teenswoordige behoeftesisteem is met ander woorde dat die mislukkinge van die marksisteem toegeskryf word aan menslike eerder as sistemiese oorsake, en daarom nie sisteemdreigend is nie. Hiermee saam, in die tweede plek, word die onvermoë van kommoditeite om geluk te bewerkstellig ook voor die deur van die objek self gelê. Wanneer ons begeerde objekte bekom stel hierdie objekte ons teleur – hulle verskaf nie die geluk wat hulle vir ons in die vooruitsig gestel het nie, en hulle faal daarin om ons ontevredenheid binne die sosiale bestel te verminder. Die gevolg is onverskilligheid en verwyt teenoor die objekte wat ons begeerte moes bevredig, en hierdie verwyt word dan toegeskryf aan tekortkominge van die objek self, eerder as aan 'n sisteem waarvan die bedoeling nooit was om ons behoeftes volledig te bevredig nie (Goldman 2004:4).

Om dus op te som: die heersende behoeftesisteem slaag daarin om (i) menslike energie weg te lei van sisteemdreigende handeling deur die internalisering van gesimuleerde behoeftes, of deur vrees en sosiale druk; (ii) om tevredenheid te bewerkstellig via die sigbare en skouspelagtige bevrediging van aanloklike behoeftes; en (iii) om te kompenseer vir die tekortkominge daarvan deur 'n oënskynlike rasionaliteit, deur geleenthede tot kitsrykdom en altruïstiese intervensies, en deur 'n blaamverskuiwing na die verbruiker self of die objek van verbruik.

Die resultaat is dat menslike vooruitgang op geen manier die bestaanstryd kon pasifiseer nie. Inteendeel, die bestaanstryd is eerder geïntensifiseer en lyding en

¹⁵ Vgl populêre films soos *A Shark Tale* (gerig op 'n kindergehoor) en Will Smith se *The Pursuit of Happiness* wat die boodskap verkondig dat opwaartse beweging in die klasse-leer eenvoudig neerkom op vasberadenheid en harde werk.

werklike tekort is gerasionaliseer. Susan Buck-Morss beweer in hierdie verband dat 'n sekere soort industriële droomwêreld verdwyn het sonder dat die verbruiker dit registreer. 'n Mens moet in gedagte hou dat die verbruiksartikels wat in enorme winkelkomplekse – die sogenaamde "tempels van kommoditeitskapitalisme" – beskikbaar is, aanvanklik die materiële uitdrukking was van 'n belofte aan die massas van geluk en 'n wêreld anderkant skaarste – 'n utopiese wêreld wat deur industriële produksie tot stand gebring sou word (Buck-Morss 1995:5)¹⁶. Verbruik is dus nie die "natuurlike vyand" van utopiese drome nie; intendeel, verbruik was aanvanklik die lokus van 'n utopiese belegging¹⁷.

Benewens 'n oënskynlike rasionaliteit met betrekking tot die verbruiksisteem, kompensasie vir teleurgestelde verwagtinge, en 'n blaamverskuiwing wanneer die sisteem misluk, las Morss dus 'n volgende rede by waarom die huidige verbruiksbestel geen bedreiging ervaar nie, naamlik geheue-verlies. Vandag is die winkelkomplekse – "droomhuise van die sosiale kollektief" – wens-simbole wat hulle droom-krag oor die sosiale kollektief verloor het. Die utopiese belofte wat deur verbruik in die vooruitsig gestel is – die gedeelde optimistiese visie van 'n massasamelewing wat materiële tekort te bowe gekom het – is vergete. Produksie en verbruik hou nie meer kollektiewe bevryding in nie, maar slegs onwaarskynlike individuele heil. Tog verhoed dit nie die verbruiker om selfs meer entoesiasies deel te neem aan die verbruiksiklus nie – soos 'n koning wat nog nie in kennis gestel is van die deursigtigheid van sy nuwe kleed nie. Die rede hiervoor, volgens Buck-Morss, is dat die kommoditeitskultuur oor ons spoel sodat ons die geskiedenis en betekenis van die verbruiksisteem vergeet. Die kapitalistiese verbruikswêreld is 'n verbysterende en skare-bevredigende droomwêreld wat 'n totale omgewing verskaf wat die massas insluk – 'n soort kommoditeits-fantasmagorie: "Under the spell of commodity culture, 'the collective consciousness sinks into ever deeper sleep'. The transitoriness of

¹⁶ Hierdie belofte van 'n utopiese massasamelewing waar materiële skaarste oorkom is word toevallig ook deur Marcuse verwoord in 'n lesing wat hy in 1967 by die Vrye Universiteit van Wes-Berlyn gelewer het getiteld "The End of Utopia" (Marcuse 1967). In hierdie lesing beweer Marcuse dat "utopie" verstaan as "n onrealiseerbare sosiale verbeteringsprogram" deur industriële produksiemoontlikhede realiseerbaar geword het, en dus die "utopiese" (in die pejoratiewe sin verstaan) karakter daarvan verloor.

¹⁷ Volgens Fredric Jameson kan enige instansie van anti-utopisme (soos die mark en kommoditeite hier) op soortgelyke wyse gedekonstrueer word om aan te toon dat 'n utopiese belegging dit eintlik onderlê. Hieroor word daar uitgebrei in 'n latere afdeling waarin Jameson se herwinning van utopisme behandel word.

fashion washes like the waters of Lethe over the collective which, losing all sense of tradition, forgets its own history" (Buck-Morss 1995:6).

Met verwysing na die werk van Walter Benjamin, verduidelik Buck-Morss dieselfde punt ook op die volgende manier: die kommoditeitskultuur skep 'n wêreld wat ons omring en ons op 'n sensoriese vlak "skok". Hierdie skok word dan vertaal tot 'n psigiese skok, waarop die verbruiker reageer via mimeese: ons reaksie op die oorstimulasie wat die mark veroorsaak is 'n soort self-verdowing en gekondisioneerde verbruiksgedrag. Soos Buck-Morss dit stel: "...with the new phantasmagorical forms, a narcotic is made out of reality itself. The dialectical reversal, whereby aesthetic perception changes from a cognitive mode of being 'in touch' with reality into a way of blocking out reality, destroys the human organism's power to respond politically..." (Buck-Morss 1995:9). In kort: deur 'n konstante en verbysterende stroom van nuwe en aanloklike verbruiksartikels vergeet die subjek die droom wat produksie en verbruik eens voorgehou het, en verloor die subjek die vermoë om kommoditeite en kommoditeitstempels te herken as die residu van 'n gefaalde droom.

Die implikasies hiervan vir utopisme moet verstaan word in terme van die twee onderskeibare wêrelde wat die behoeftesisteem tot gevolg het, naamlik 'n wêreld van armoede en lyding aan die een kant, en 'n wêreld van ongeëwenaarde rykdom aan die ander. Volgens Fredric Jameson het utopisme sy sosiale funksie in beide hierdie sfere verloor:

In one of these worlds, the disintegration of the social is so absolute – misery, poverty, unemployment, starvation, squalor, violence and death – that the intricately elaborated social schemes of utopian thinkers become as frivolous as they are irrelevant. In the other, unparalleled wealth, computerized production, scientific and medical discoveries unimaginable a century ago as well as endless variety of commercial and cultural pleasures, seem to have rendered utopian fantasy as boring and antiquated as pre-technological narratives of spaceflight.

(Jameson 2004:35)

Jameson se beskrywing van die toestand van utopisme is raak. In die wêreld van armoede is die bestaanstryd so totaal, intens en allesomvattend dat radikale sosiale transformasie onrealisties moet voorkom, en spekulasie daaroor 'n mors van tyd. In die wêreld van ongeëwenaarde rykdom (of ten minste potensieële toegang tot daardie

rykdom) lyk utopiese denke onnodig en gevaarlik. Dit is onnodig omdat die kapitalistiese bestel vir die waardige arbeider in 'n korrupsie-vrye omgewing oormatig kan voorsien, en boonop nog strook met die kompeterende en ambisieuse "menslike natuur". Hiermee saam is utopiese voorstelle oorbodig omdat sosiale alternatiewe (utopieë) vandag, volgens Stephen Crook, geredelik beskikbaar is (2000:206). Crook beweer dat utopisme slegs verdwyn het in die vorm van enkele, eenheidsvormende en totale alternatiewe. In hierdie sin is utopie "nêrens". Maar dit is terselfdertyd ook "orals" – dit is geabsorbeer en verweef in die sosiale lewe. Vandag verbeel, ervaar en leef ons utopie uit op 'n veelheid maniere wat strek vanaf vakansies op eksotiese eilande, virtuele realiteite, persoonlike en omgewing-"make-overs", kultusse en alternatiewe gemeenskappe (2000:214 – 215). Crook misinterpreteer egter hierdie toedrag van sake as utopisme se vordering na 'n postmoderne vorm waarin dit deelneem aan die algemene toestand van fragmentasie en pluralisering. Die ooglopende ideologiese prestasie wat dit verteenwoordig gaan hom verby.

Maar utopisme is nie slegs onnodig in die sfeer van rykdom nie, dit is ook gevaarlik omdat dit ons skynvryheid (ons verbruikskeuses) bedreig, en omdat die behoeftebestel meer mense produseer wat meer het om te verloor. Die resultaat is 'n vrees vir utopie "wat 'n deurtastende angs verteenwoordig voor die aangesig van alles wat ons moontlik kan verloor in die proses van so 'n gewigtige transformasie dat dit voorkom – selfs in die verbeelding – asof dit min kan oorlaat van ons huidige passies, gewoontes, praktyke, en waardes" (Jameson 2000d:388). Daarom is dit vir Jameson verstaanbaar dat utopisme in die sfeer van rykdom uitgekryt word as 'n vorm van *ressentiment*.

Om saam te vat: kommoditeitsverbruik is nie afkeurenswaardig omdat dit die mens of subjek verwyder van sy/haar essensiële menslike natuur, en so die moontlikheid op die realisering van 'n metafisies-begronde utopiese samelewing bederf nie. Kommoditeitsverbruik is eerder kritiseerbaar omdat dit 'n struikelblok is in die weg van verandering – dit bevorder die idee dat die subjek te veel het om te verloor sou die samelewing getransformeer word en dat die sosiale *status quo* die "beste van alle moontlike wêrelde" verteenwoordig. Daarbenewens beroof dit die subjek van die droom van 'n andersoortige, minder onregverdige, samelewing. Om verbruik op hierdie manier te kritiseer beteken nie dat 'n beter wêreld alreeds agter ons

gesimuleerde werklikheid wag nie; hierdie kritiek laat eerder ruimte daarvoor dat verandering 'n beter wêreld tot stand *kan* bring, alhoewel geen essensiële menslike natuur of historiese *telos* die morele meerwaardigheid van 'n nuwe wêreld waarborg nie.

1.2 Repressiewe Desublimasie: Die Kortsluiting van die Utopiese Impuls

'n Tweede sisteembevorderende eienskap van die bestaande sosiale orde is die manier waarop dit tradisionele bronne van utopisme onskadelik stel juis deur daaraan vrye teuels te gee. Anders gestel: deur sisteemdreigende verskynsels en energieë "los te laat" of in algemene sirkulasie te plaas, verkry die bestaande sisteem die geleentheid om hierdie utopiese verskynsels en energieë te korrupteer of onskadelik te stel.

Die feit dat hierdie kortsluitingsmeganisme ontplooi word is wel 'n indikasie daarvan dat die subjek se komplekse verwikkeling binne die behoeftesisteem (soos hierbo bespreek) nie daarin slaag om bronne van weerstand en instansies van opposisie volledig uit die weg te ruim nie. *One-Dimensional Man* word dikwels daarvan beskuldig dat dit 'n oordrewe gevangenisskap beskryf, en die veelheid voorbeelde van weerstand ignoreer. So 'n oordeel is egter 'n misinterpretasie van Marcuse se program in *One-Dimensional Man*. Marcuse probeer nie 'n algemene gebrek aan opposisie in gevorderde industriële samelewings aantoon nie, maar analyseer eerder die inkamping van revolusionêre potensiaal wat onvermydelik sal bly kop uitsteek. Marx het immers verduidelik hoe die weersprekinge van die kapitalistiese bestel spontaan aan die lig kom om sodoende die ongelukkige bewussyn van ammunisie te verskaf. En vandag is die strakke onderskeid tussen armoede en oormaat nie moeilik om te ontbloot nie. Hierbenewens bestaan daar reeds programme soos BEE (Swart Ekonomiese Bemagtiging) en die Kyoto-protokol wat poog om die *status quo* te transendeer¹⁸. Hierdie verskynsels dui daarop dat die behoeftesisteem nie daarin slaag om 'n impuls om te soek na 'n heenkome anderkant die sisteem te verhinder nie. Maar die ervarings, oomblikke, of insigte wat ons aandag rig op die moontlikheid van 'n andersoortige en

¹⁸ Natuurlik is dit bevraagtekenbaar of laasgenoemde projekte utopies is. Beide hou immers die kapitalistiese onderbou in stand, en probeer slegs die onsigbare hand aanhelp. Nietemin sien ons in hierdie inisiatiewe die begin van 'n bevraagtekening van die sisteem. BEE veronderstel dat inmenging in die verspreiding van sosiale voordele regverdigbaar is, en die Kyoto-protokol daag die onderliggende waardes en houdings van kapitalisme uit.

beter wêreld word ook stelsmatig vergiftig en vervorm. Daarom kan ons praat van 'n verdere repressiemeganisme, naamlik die vergiftiging van utopiese momente.

Wanneer sogenaamde "bronne van 'n utopiese impuls" aan bod kom kan 'n wye verskeidenheid sosiale verskynsels, groepe of instellings bespreek word. Dink maar aan "die proletariaat" ('n verenigde arbeiderskorps), studente, die intelligentsia, stadsbeplanners, Eros, en die sfeer van sogenaamde "hoë kultuur". Tradisioneel onbloom hierdie instellings, groepe, energieë en bewegings sosiale ongelykhede en instansies van onreg en probeer 'n bewussyn kweek vir, hoop rig op, en eksperimenteer met radikaal-andersoortige en moreel-meerwaardige sosiale bestelle. 'n Diepgaande analise van die vergiftiging van elkeen van hierdie bronne van utopisme is ongelukkig nie moontlik in die bestek van hierdie hoofstuk nie. Om 'n algemene indruk te verskaf van die maniere waarop sistemiese weerstand mak gemaak word sal ek wel fokus op die onskadelik-stel van die ontbloting van ongelykheid en onreg, en die korrupsie van eksperimentering met sosiale alternatiewe. In die volgende afdeling (1.3) sal daar in meer detail bespreek word hoe weerstandsgente en –inisiatiewe op slinkse wyse binne die sisteem geïnkorporeer word.

Die ontbloting van ongelykheid en onreg, en die teenwoordigheid van sosiale alternatiewe is moontlikheidsvoorwaardes vir utopiese denke. Volgens Stavrakakis ontstaan die behoefte aan utopiese betekenis in tye van toenemende onsekerheid, sosiale onstabieleit en konflik, "wanneer die element van die politieke die fantasmatisiese stabieleit van ons politieke werklikheid ondermyn" (1999:100). Met betrekking tot hierdie moontlikheidsvoorwaardes vir utopiese denke brei hy soos volg uit:

Utopias are generated by the surfacing of grave antagonisms and dislocations in the social field. As Tillich has put it 'all utopias strive to negate the negative... in human existence; it is the negative in that existence which makes the idea of utopia necessary (Tillich in Levitas, 1990:103).

(Stavrakakis 1999:100)

Die antagonisme, sosiale onstabiliteit en konflik waaroor Tillich en Stavrakakis dit hier het en wat 'n utopiese impuls aanspoor is op hulle beurt die resultaat van 'n ontbloting van sosiale ongeregtheid en die bestaan van oortuigende sosiale alternatiewe. Maar die korrupsie van die laasgenoemde twee verskynsels is vandag juis 'n eienskap van die bestaande sosiale orde.

Om te sien hoe die ontbloting van onreg vandag utopies impotent is kan die kultuursfeer as voorbeeld geneem word. Die kultuursfeer is een van die "ruimtes" waar sosiale ongeregtheid en ongelykheid tradisioneel aan die lig gebring is. Hierdie sfeer sou 'n ruimte verteenwoordig vir *Die Groot Weiering*, dit wil sê, vir protes teen die sosiale *status quo*, en 'n onwilligheid om die samelewing soos dit tans daar uitsien te aanvaar. Kuns funksioneer ook as 'n sublimasie van ons ontevredenheid met die heersende realiteitsbeginsel. Dit kan die subjek vervreem van die sosiale werklikheid deur die misdade van die samelewing en die hel wat mense vir mekaar skep aan die kaak te stel (Marcuse 1968:61-63). In sy uitgebreide analise van hoër kultuur getiteld "The Conquest of the Unhappy Consciousness: Repressive Desublimation" (in *One-Dimensional Man*) toon Marcuse egter aan hoe die sfeer van hoë kultuur, 'n tradisionele uitlaatklep vir die utopiese impuls, medepligtig geraak het aan die instandhouding van die *status quo*. Kuns verteenwoordig nie meer *Die Groot Weiering* nie. Intendeel, deur massaproduksie en -verbruik – dws deur die popularisering en die demokratisering van hoë kultuur – het hierdie subversiewe kragte alledaags en onskadelik geword. Die ontoelaatbare is toelaatbaar verklaar en het onmiddellik steriel geraak. Nog meer, dit is bekeer tot die sisteem en verkondig die boodskap daarvan.

Vergelyk byvoorbeeld die teenswoordige uitbeeldings van oormaat (die ontbloting van onreg en ongelykheid). In realiteitsprogramme soos "Sweet Sixteen", "Survival of the Richest" en "I Want to be a Hilton", in poniekoerante wat die lewens van glanspersoonlikhede uitstal, en op televisiekanale wat eksklusief rapporteer oor die wel en wee van die vermaaklikheidsbedryf en sy lede, is oorbodige weelderigheid, selftevrede oormaat en ongeërgde vermorsing – wat veronderstel is om utopisme van inspirerende walging te verskaf – vertaal tot vermaak. Om te lag vir die aanstootlike

houdings¹⁹ en handeling van die superrykes verskaf vandag 'n onverklaarbare plesier. Onderdrukking en onreg word dus minder subtiel verkoop, en meer geredelik verbruik as wat selfs Marcuse hom kon voorstel.

'n Mens sou hierdie toedrag van sake in die buurt kon bring van wat Marcuse noem "repressiewe desublimasie". Die grensoorskrydende uitbeelding van oormaat, wat tradisioneel in kuns gesublimeer moes word, word vandag deur die kapitalistiese stelsel verwelkom en in al sy glorie uitgestal en verkoop. Maar die uitstalling het nie meer ten doel om ons te laat stik aan die onreg waaraan ons medepligtig is nie; dit is 'n komedie wat gereserveerde oormaat naturaliseer en satiriseer, en wat die moraal verstewig dat 'n strawwe bestaanstryd 'n meer outentieke lewe verteenwoordig.

Ook Stephen Crook se voorbeelde van die pluralisering en fragmentering (of postmodernisering) van utopie is vorme van repressiewe desublimasie. Die oomblikke waarin alternatiewe tot die *status quo* oorweeg en beleef word, word ingeperk en onskadelik gestel. Vir diegene in die sfeer van rykdom is dit byvoorbeeld moontlik om radikale alternatiewe te ondersoek via die internet, virtuele gemeenskappe, vakansiepakette, en kultusse – "om toeriste te wees soos Bauman dit verstaan, wat leef in 'n 'volgehoue hede' en wat bevry is van die vereiste om 'n identiteitsposisie in te neem, om 'bepaal' te word" (Crook 2000:214). Dit is natuurlik bevraagtekenbaar of Crook se voorbeelde hoegenaamd utopiese alternatiewe verteenwoordig. Op 'n vakansie na 'n eksotiese eiland ervaar 'n mens immers nie 'n radikale sosiale alternatief nie, maar word 'n hoër rangorde binne die *status quo* slegs vir 'n tyd gesimuleer. Dieselfde geld ook vir "make-over" programme en -intervensies. Die punt is egter dat hierdie ervarings aangebied word (bemark word) as "ontmoetings met alteriteit". Dus, nie net word 'n begeerte na sosiale alternatiewe in toom gehou deur kort en onskadelike "vakansies" weg van die *status quo* nie, maar die soekende subjek word nog gekul ook deurdat variante van "dieselfde" opgedis word as "die alternatiewe" – dieselfde ou wolf in skape se klere. Meer en meer word ontoelaatbare en subversiewe handeling toegelaat via gevorderde en toeganklike kommunikasietegnologie en vervoernetwerke, maar dan in onskadelike en

¹⁹ Hunter Maats, een van die deelnemers van "Survival of the Richest" en lid van die Nederlandse aristokrasie, verklaar byvoorbeeld die volgende: "I'm a bit fuzzy on the whole work concept. So people go... and in exchange for their souls they get money?" Hierdie aanhaling word ook gebruik in die bemarking van die program (2006).

sisteemversterkende vorms. Die oorspronklike transenderende en opponerende krag daarvan is via kommodifisering vergiftig. In Phuket wag daar byvoorbeeld nie 'n vreemde en alternatiewe sosiale bestel nie, maar strate vol stalletjies wat die nuutste DVDs en Nike T-hemde verkoop.

Die ontbloting van onreg en die oorweging van sistemiese alternatiewe – momente van 'n polities-utopiese ervaring – het vandag 'n metamorfose ondergaan. Ons herkenning van onreg, en ons tydelike ervaring van alternatiewe is vandag nie meer polities van aard nie. Dit is eerder vervorm tot roetine verbruiksgedrag. Anders gestel: die behoefte aan utopiese denke ontstaan nie vandag nie, omdat die bronne van antagonisme in verbruikbare vorm opgedis word, en omdat werklike sosiale konflik vooruit al gekorrupteer is deur alternatiewe tot die sisteem te reduceer tot kopieë van die sisteem.

1.3. Die Kaping van Utopiese Agente deur 'n Histeriese Diskoers

In die vorige afdeling (1.2) is daar reeds 'n andersoortige verskynsel (of gees) geïdentifiseer wat betref die kapitalistiese sisteem en die instandhouding daarvan: ondermynende insigte of oomblikke – daardie insigte en ervarings wat die sisteem bedreig deur die ongeregtighede daarvan aan die lig te bring, en alternatiewe daartoe lewensvatbaar te laat blyk – word nie meer onderdruk nie. Inteendeel: 'n uitstalling van ongeregtighede en eksperimentering met alternatiewe word verwelkom en bevorder op so 'n manier dat dit die sisteem versterk.

Die volgende sisteembevorderende repressiemeganisme werk met dieselfde logika. Nog 'n eienskap van die huidige sosiale bestel is dat dit utopiese agente (die kritici van die sisteem, radikale, sosiale aktiviste, linkses, hulle insigte en inisiatiewe) verwelkom en terselfdertyd onskadelik stel of tot die sisteem bekeer. Hierdie prestasie word vermag deur die sisteem se histeriese self-aanbieding. Met verwysing na Jacques Lacan se bewering dat 'n kapitalistiese diskoers vandag "histeries" van aard is, argumenteer Matthias Pauwels oortuigend dat linkse politiek vandag flussies geassimileer word en so die radikale aard daarvan verloor.

Volgens Lacan (en Pauwels) gaan die kapitalistiese diskoers vandag op 'n heelwat slinkser manier te werk om die bronne van kritiek daarteen te verlam. Eerder as om

die roete van 'n tradisionele meesterdiskoers te volg, bied die kapitalistiese meester homself aan as 'n historiese figuur, en "in hierdie historiese karakter is die meerwaardigheid van die kapitalistiese diskoers geleë" (Pauwels 2008:1). Om te verstaan wat hiermee bedoel word, en hoe hierdie diskoers meer effektief kritiek assimileer, moet 'n mens dus eers die verskil tussen 'n meester-diskoers en 'n historiese diskoers verstaan.

Die tradisionele meester stel op selfvoldane wyse 'n interpretasie van die sosiale orde voor: "...the master is the one who takes the initiative in a social situation..., that is, the one who first creates order in the multiplicity of the social field – say, the concurring opinions as to what society is – by putting forward a certain name or master-signifier that decides upon this situation" (Pauwels 2008:3). Hierdie interpretasie of meesterbetekenaar is dan nuttig om "die massas" te oortuig en binne die voorgestelde simboliese orde te interpelleer. Deur die moed van sy oortuiging slaag die tradisionele meester daarin om sy voorgestelde meesterbetekenaar te vestig as *die* meesterbetekenaar.

Maar die meester, soos enige subjek, is eintlik 'n gesplete subjek: "...as a being in language, he is equally divided between his words (his master-signifier) and his being. Like any other subject – or, for Lacan, the subject *per se* – the master doesn't know what he wants or does" (Pauwels 2008:3). Die sukses van die tradisionele meester is egter daarin geleë dat hy sy eie gespletenheid – die feit dat ook hy nie volledig oortuig is van sy posisie in die simboliese orde nie, dat hy nie volledig oortuig is van die interpretasie of projek wat voorgestel word nie – onderdruk. Anders gestel: die meester is suksesvol omdat hy aan homself dink, en homself aanbied, as eenstemmig. Hierdeur word 'n oomblik van skepping/bemeestering van die simboliese moontlik (Pauwels 2008:3).

'n Krisis van legitimiteit en reproduksie met betrekking tot die kapitalistiese bestel in die laat 1960's en vroeë 1970's het egter tot gevolg gehad dat die tradisionele diskoers op belangrike en slinkse maniere aangepas is via 'n "klein mutasie in die formule van die diskoers van die (tradisionele) meester" (Pauwels 2008:2). Voortaan neem die kapitalistiese diskoers (en interpellasie-modus) 'n historiese vorm aan. Dit beteken dat die gespletenheid van die kapitalistiese meester – die feit dat hy nie volledig saamval

met sy posisie in die simboliese orde nie – as agentskapsmodus aangeneem is: "...the fact that the master is also just a split subject, now comes to define the specific mode of agency of the new, capitalist master discourse" (Pauwels 2008:3). Die kapitalistiese meester bied nie meer sy program, projek of firma met selfvertroue as foutloos aan nie. Dit wat in die tradisionele meestersdiskoers onderdruk is word nou openlik uitgestal. Die meester bevraagteken nou konstant sy posisie in die simboliese orde ('n tipiese eienskap van histerie) en word 'n "meester wat nie meester wil wees nie". Terselfdertyd word die program van die meester (en van sy firma, projek of van die kapitalistiese bestel) onderdruk: "...the master-signifier [is] no longer being played out – or, at least, no longer openly or officially – to convince the Other" (Pauwels 2008:3). Wanneer hierdie betekenaar wel aan bod kom, kom dit in bevraagtekende vorm voor.

Maar stel hierdie ontwikkeling nie 'n soort vooruitgang voor nie? Is dit nie 'n stap in die regte rigting dat die kapitalistiese diskoers 'n soort "verswakking" ondergaan het en dat die bestuurders van kapitalisme (en die samelewing as geheel) dit ervaar as 'n bevraagtekenbare verskynsel nie? Volgens Pauwels kan die mutasie van die kapitalistiese diskoers nie beskou word as vooruitgang nie, omdat die nuwe histeriese diskoers slegs pseudo-histeries van aard is: "The fact that the capitalist master acts like a hysteric, doesn't mean that he is any less convinced of the truth and superiority of his project. It is just that it now functions as the repressed truth or framework of his thoughts and actions" (Pauwels 2008:4). Die selftwyfel waarmee die meester omgaan met die kapitalistiese projek is gevolglik nooit 'n radikale bevraagtekening van die basiese raamwerk van die projek nie – die oormatige twyfel wat nou 'n kapitalistiese diskoers vergesel is juis veronderstel om te verhoed dat die basiese raamwerk bedreig word. Die kapitalistiese meester is uiteindelik dus steeds 'n tradisionele meester, maar in die teken van sy teenoorgestelde: "...even though their styles differ – the one stubborn, arrogant, authoritarian, the other modest, querying, selfcritical – they [the traditional and hysterical masters] still both remain essentially masters, i.e. out to impose their will, to establish a social bond based on their own master-signifier" (Pauwels 2008:4).

Die pseudo-histeriese aanbiedingsmodus van die kapitalistiese meester het dan drie belangrike gevolge. In die eerste plek beroof die kapitalistiese meester sy opposisie

van ammunisie deur homself aan te bied as sy eie grootste bron van kritiek. Dit word uiteindelik onmoontlik om die nuwe meester te konfronteer met die tekortkominge en die oorskotte van sy projek, omdat hy alreeds self hierdie probleme identifiseer (Pauwels 2008:5). In die tweede plek skep die kapitalis afstand tussen homself as gesplete subjek en sy posisie as verteenwoordiger van die meester-projek. Soos Pauwels dit stel: "...the [capitalist master] undermines the activists' identification of him with big capital... and sabotages their transference towards him as 'the subject supposed to be the all-powerful and evil enemy'. That is, he creates a difference between himself as a human being just like them and his symbolic role – which is (again) a typically hysterical move: 'I am not what society thinks I am or wants me to be'" (Pauwels 2008:5). In die derde plek vertaal die nuwe meester enige aktivis se teenkanting of woede tot 'n uitdrukking van magteloosheid om iets aan die situasie te doen, en oortuig dan die aktivis dat hierdie magteloosheid 'n onbewuste begeerte is om samewerkend deel te neem. Anders gestel: die kapitalistiese meester oortuig die aktivis dat hy eintlik 'n deel van die mag soek om sodoende 'n verskil te kan maak.

Hier begin dit duidelik raak hoe 'n nuwe kapitalistiese diskoers kritiek kan absorbeer deur dit juis aan te moedig. Die nuwe diskoers ontnem die opponent van die sisteem van sy tradisionele rol, naamlik die uitwys van weersprekinge in die sisteem – hierdie taak word reeds deur die kapitalis uitgevoer. Die kritikus kan dan nie anders as om sy eie histerie te konfronteer nie. Lacan is al te bewus daarvan dat kritiek teen die sisteem dikwels nie handel oor 'n daadwerklike begeerte om die sisteem te transformeer nie, maar eerder gerig is op genot – daar is immers 'n sekere plesier daaraan verbonde om die meester te konfronteer. Wanneer kritiek op hierdie manier "histeries" is, bly die radikaal afhanklik van die meester omdat die verantwoordelikheid vir 'n oplossing van die probleme van die sisteem oorgedra word na die meester. 'n Mens kan hierdie variant van kritiek "genot-gedrewe kritiek" of "histeriese kritiek" noem. Die nuwe pseudo-histeriese diskoers van die kapitalistiese meester is dan 'n effektiewe teenvoeter vir "histeriese kritiek". En wanneer die radikaal op soek is na werklike sosiale verandering (wanneer kritiek nie histeries is nie, maar 'n "egte" of "radikale" karakter het) is die voordeel van die nuwe histeriese diskoers van die kapitalis dat dit die probleem kan voorhou as die oplossing. Korporasies, firmas, en die sisteem as geheel word van blaam kwytsgekeld, en die probleem word voor die deur gelê van diegene wat weier om betrokke te raak.

Die bogenoemde variant van kritiek-repressie verteenwoordig ook 'n nuwe vorm van interpellasie binne die kapitalistiese sisteem. Die meester skryf nie meer sy onderdane/opponente se rolle binne die simboliese orde voor nie. Die histeriese, twyfelagtige en selfkritiese aard van die nuwe kapitalistiese diskoers het tot gevolg dat die radikaal 'n soort outo-interpellasie uitoefen. Wanneer die radikaal die meester konfronteer met die probleme van die sisteem reageer die meester met 'n uitnodiging – die meester verklaar in reaksie op sterk antagonisme "Jy's my man" en bied die antagonis 'n posisie en 'n kontrak aan. Op hierdie manier beman die sisteem sigself nie met nuttelose pionne nie, maar met kreatiewe en passievolle agente wat oor die vermoë beskik om die sisteem meer plooibaar, en gevolglik meer bestand teen radikale ondermyning, te maak. Terselfdertyd word die opponente van die sisteem gebluf deur die illusie dat daar ruimte binne die sisteem is vir insette vanaf grondvlak, en dat die sisteem oop is en voorstelle "van buite" inkorporeer. Kritiese kommentators word op slinkse wyse verander tot vriendelike medewerkers (Pauwels 2008:7).

Weereens kan 'n mens vra of hierdie diskoersmutasie werklik so betreurenswaardig is. Is dit nie eerder prysenswaardig dat linksgesindes, aktiviste en radikale 'n meer aktiewe hervormingsrol inneem nie? Die probleem, aldus Pauwels, is nie dat kritici nou aktief deelneem en hulle kreatiewe energieë rig op probleemoplossing nie. Die probleem is ook nie dat linksgesinde politiek 'n histeriese modus agterweë laat nie (en daarmee saam ook hulle afhanklikheid van die tradisionele meester vir genot en vir die maak van belangrike besluite). Die probleem is eerder dat hulle kreatiewe energieë ingespan word binne die ideologiese raamwerk van die meester. Soos Pauwels dit stel: "[The problem] lies in the fact that activists who 'want to make a real difference' inside corporations, due to the hysteria of the capitalist masters, often forget that the latter still hang on to a certain master-signifier that occupies the place of truth. And, consequently, that in 'co-operating' with these masters, they also remain within the latter's ideological co-ordinates, or even strengthen the latter's grip on society's imagination" (2008:8). Die radikaal help dus uiteindelik om die illusie te bevorder dat die oplossings vir die probleme van die sisteem binne die sisteem self te vinde is, en die histeriese meester word verhef tot 'n onontbeerlike skakel met betrekking tot die regstel van ongeregtighede.

'n Verdere implikasie van die radikaal se assimilasië binne die sisteem is dat "radikale kritiek" tot die status van "blote kritiek" verlaag word. Enige ondermyning van die sisteem *as sulks* word van die hand gewys omdat dit geen oplossings bied nie. 'n Alternatief tot die sisteem word 'n vereiste vir enige kritiek op die sisteem. Die gevolg: "Such situations... forecloses – or even censors – radical critique: that is to say, critique that aims at a radical subversion of the existing order itself" (Pauwels 2008:8).

Die pseudo-histeriese diskoers van kapitalisme veroorsaak dus 'n aanpassing in die status en die diskoers van kritiek self. Pauwels praat in hierdie verband van "die opkoms van 'n kreatiewe klas" en "die verdwyning van radikale kritiek" (2008:1). Die radikale kritikus (die intellektueel, student of aktivis) word nie meer bedreig deur die samelewing nie, en hy/sy hou geen bedreiging vir die bestaande samelewing in nie. Volgens Russell Jacoby is die intellektueel vandag nie meer 'n gemarginaliseerde buitestaander nie, maar hy/sy is geaffilieer en geïnstitusioneel. As daar nog sprake van 'n afstand is tussen die intellektueel en die sisteem, dan is hierdie afstand blote voorgee (Jacoby 2000:114). En indien die intellektueel nie meer aanspraak maak op 'n gemarginaliseerde rol nie, dan is dit omdat professionalisering van kritiek en die status van "binnewerker" vandag gevier word. Ooreenstemmend hiermee argumenteer Pauwels dat linkgesinde politiek gereageer het op die mutasie van die kapitalistiese diskoers deur "die diskoers van die universiteit" aan te neem, dit wil sê, die diskoers van kundigheid – 'n diskoers wat sterk trekke toon van die tradisionele meesterdiskoers (Pauwels 2008:114).

Om op te som: soos die ervaring van negatiewe en eksperimentering met alternatiewe (twee moontlikheidsvoorwaardes vir utopiese denke) vandag verwelkom maar gelykertyd vervorm word tot verbruikshandeling, so word radikale kritiek op die bestaande orde vandag geabsorbeer via 'n histeriese diskoers wat die radikaal aanmoedig tot self-interpellasie, en wat radikale energie kaap en gebruik vir die bevordering en versterking van die *status quo*. Die potensiele transformeerders van die sisteem ondergaan 'n metamorfose wat van hulle medepligtiges tot, en verkoopsagente vir die kapitalistiese sisteem maak.

Maar die historiese diskoers van die kapitalis is uiteindelik net een "verligte" diskoers tussen 'n veelheid dominante "verligte" diskoerse wat vandag versoening met die bestaande aanmoedig. Vervolgens word twee ander slinkse of onwetend-konserwatiewe diskoerse behandel onder die kategorie van "kritiek-vervangende repressiemeganismes", naamlik die diskoers van multikulturalisme, en die etiese diskoers.

1.4 Die Diskoers van Multikulturalisme

Tot dusver in hierdie hoofstuk is 'n sisteem beskryf wat weerstand daarteen op slinkse wyse korrupteer en tot die sisteem self bekeer: die verbruik- of behoeftesisteem het die droom van 'n wêreld anderkant materiële skaarste bederf en vervorm tot praktyke gerig daarop om die droom te vergeet, of om droom-energie te fokus op die uitstel van die droom; deur repressiewe desublimasie word utopiese ervarings kommoditeite wat ons huidige ekonomiese orde bevestig; en 'n historiese aanbiedingsmodus skakel protes om in samewerking. "Die sisteem" (laat-kapitalisme in hierdie geval) is egter nie die enigste agent van utopie-onderdrukking nie. Diegene belas met die taak om utopiese hoop aan die lewe te hou, linkse politiek en akademici, faal vandag met betrekking tot hierdie taak. In die voorafgaande afdeling (1.3) is daar reeds gedemonstreer hoe potensiële agente van utopie vandag bekeer word tot die sisteem self. Laasgenoemde meganisme van "historiese bekering" kan beskryf word as 'n eienskap van die sisteem, en dus as 'n "sisteembevorderende" repressiemeganisme. Parallel aan sisteemversterking funksioneer daar egter ook 'n tweede soort "repressie van die utopiese" – 'n repressie wat onbewustelik plaasvind deur die bevordering van eietydse politieke surrogate. Hierdie surrogate (of manifestasies van 'n skyn-politiek) word bevorder te midde van die beskryfde aanslag op utopiese begeerte – 'n indikatie, volgens Richard Rorty, dat "radikale" linkse politiek vandag verval het in "gemaksugtige, patetiese hopeloosheid" (Rorty 1999:263). Twee variante van "progressiewe" politiek wat vandag bedryf word deur die sogenaamde "party van hoop", maar wat funksioneer as "kritiek-vervanging", word hier behandel. Die eerste is 'n dominante (maar steriele) kulturele politiek, en die tweede 'n nihilistiese etiek van menseregte. In hierdie afdeling kom die kulturele benadering tot politiek, gevier onder die naam "multikulturalisme", aan bod. In die volgende afdeling (1.5) word die eietydse etiek behandel.

Multikulturalisme, identiteitspolitiek of die sogenaamde "politiek van verskil" lyk met die eerste oogopslag na 'n progressiewe en radikale beweging. Die wegspringpunt daarvan is immers die "bevrydende herkenning van die *de facto* heterogeniteit van die kulturele en etniese samestelling van eietydse metropolitaanse samelewings" (Turner 1993:412). Die radikale en progressiewe aard daarvan lê vervolgens in die standpunt wat dit inneem teen die onderdrukking van verskil te vinde in politieke taboes soos eurosentrisme en totalitarisme. Multikulturalisme is in die eerste plek dus 'n beweging gerig op sosiale verandering: die agente daarvan daag kulturele hegemonieë uit en beywer hulle vir gelyke erkenning vir nie-hegemoniese groepe. In die proses dien multikulturaliste ook die groter ideale van demokrasie wat vir die lewenskragtigheid daarvan afhanklik is van 'n produktiewe debat tussen die verskillende gemeenskappe binne 'n samelewing.

Ook Rorty erken die grootse bydrae van kulturele politiek. Volgens hom vul die eietydse kulturele politiek 'n gaping wat nie binne 'n radikale Marxistiese benadering aandag geniet het nie. Vroeëre linkse politiek het nie 'n prioriteit gemaak van die opheffing van vroue, swartmense of homoseksuele nie. Al hierdie vorme van marginalisering en vernedering is beskou as byprodukte van 'n oppervlakkige selfsug, goedgekeur en aangemoedig deur kapitalistiese produksieverhoudinge. Die revolusionêre beëindiging van selfsug sou dus ook die einde van hierdie vorme van geweld en vernedering impliseer. Die bydrae van 'n linkse kulturele politiek lê in die insig dat ekonomiese aanpassing nie noodwendig 'n einde sal maak aan marginalisering, stigma en vooroordeel nie. Die rede hiervoor is dat *sadisme* onderskei moet word van *selfsug*, en ook anders aangepak moet word. Daarom fokus kulturele politiek meer op stigma, en minder op geld; meer op diep en versteekte psigoseksuele motiverings van gedrag as op blote, oppervlakkige gierigheid (Rorty 2001:75 – 77). Hierdie nuwe fokus het heelwat vrugte afgewerp: vandag praat ons anders oor minderheidsgroepe en lede van minderheidsgroepe word meer geredelik aangestel; die tersaaklike vernedering van mense is minder aanvaarbaar; en 'n politieke korrektheid heers wat die samelewing meer beskaafd maak (Rorty 2001:80 – 82). In kort: sosiaal-aanvaarbare sadisme is drasties verminder. Op hierdie manier het kulturele politiek ook bygedra tot die beskrywing van 'n toekomstige utopiese samelewing waarin verhoudinge tussen mense ten goede aangepas is.

Te midde van hierdie bydraes het die heersende multikulturele diskoers ook 'n skadukant. Mees noemenswaardig hier is die manier waarop kulturele politiek 'n surrogaat vir "werklike" politiek geword het. Rorty-aans vertaal: kulturele politiek se eksklusiewe fokus op sadisme skuif die probleme van selfsug (of van ekonomiese onderdrukking) op die agtergrond. Om laasgenoemde tekortkoming van kulturele politiek ten volle te verstaan is historiese agtergrond sinvol, en veral drie historiese perspektiewe of narratiewe is behulpsaam: eerstens, multikulturalisme het sy oorsprong, onder meer, in 'n ideologiese stryd teen totalitarisme; tweedens, kulturele politiek het begin as deel van sosiale hervormingsbewegings, maar het later ontwikkel tot 'n mitologiese of essensialistiese diskoers wat "kulture" beskou as doele in sig self; derdens, multikulturalisme ontstaan as die resultaat van politieke hopeloosheid of uitputting te midde van die ekonomiese krisis wat globalisering teweeg bring. Vervolgens word uitgebrei op elkeen van hierdie historiese motivering.

Volgens Russell Jacoby het die konsepte "pluralisme" en "diversiteit" veral hulle oortuigingskrag in 'n ideologiese stryd teen totalitarisme verkry. Pluralisme en diversiteit is gevestig, met die opkoms van fascisme, Nazisme en ook gedurende die Koue Oorlog, as die essensiële eienskap van westerse liberale demokrasieë – 'n eienskap en 'n waarde wat beskerm moet word teen totalitêre en anti-pluralistiese bewegings (Jacoby 2000:41 – 42). Die vrees wat totalitarisme by westerlinge ontlok het het dit egter moontlik gemaak om kommunisme en Marxisme sonder meer oor dieselfde kam as fascisme en Nazisme te skeer. Die stryd teen totalitarisme het dus 'n net geword waarin sosialisme, marxisme en uiteindelik ook utopie verstrengel sou raak, sonder voldoende regverdiging, en sonder enige toegewyde teenkanting. Meer en meer kritici van totalitarisme het Marxisme (eerder as Nazisme en fascisme) geteiken. Die rede, volgens Jacoby, is dat Marxisme oor meer intellektuele geloofwaardigheid beskik het. Die gevolg is dat pluralisme gevier sou word *teen* linkse politiek: "the denunciation of the total system imperceptibly became the denunciation of utopia, as if they were obviously linked" (Jacoby 2000:43). 'n Swart-en-wit wêreld met 'n diverse en plurale weste aan die een kant en ideologiese en utopiese totalitarisme aan die ander kant is dus een van die hoofbronne van die dominante multikulturele diskoers vandag. Die onderskeid tussen utopisme/totalitarisme en westerse pluralisme sou verder versterk word tydens die Koue Oorlog. Die eie ideologiese karakter van hierdie wêreldbeeld is eers, en slegs

kortstondig, in die 1960's ontbloot. Linkse en radikale bewegings in hierdie tyd sou insien dat pluralisme 'n skerm geword het waaronder 'n nie-plurale weste die toenemende homogeniteit en ongeregtigheid van kapitalisme, segregasie en die Viëtnam-oorlog kon versteek. Hierdie ontnugtering met die idee van pluralisme was egter van korte duur. Die kritici van pluralisme het weens die spoedige en skouspelagtige mislukking van sosialistiese bewegings vertroue verloor in die moontlikheid van volledige sosiale herstrukturering, en oorgeloop na 'n dominante kulturele politiek. Die resultaat, aldus Jacoby, is dat 'n ideologiese multikulturalisme vandag koning kraai:

Pluralism, the ideology of the market and the individual, becomes the bedrock principle for leftists and liberals. Pluralism returns as radicalism ebbs. Nor is this wholly objectionable. Not every age spawns bold ideas about society. In its various forms, perhaps pluralism is the best our era has to offer. Yet the retreat is presented as an astounding advance. A familiar if not banal idea, pluralism, is dubbed cutting edge. Painted with "culture" or christened multiculturalism, it becomes a mythology of our time.

(Jacoby 2000:47)

Die idee van 'n politieke "terugval" na 'n mitologiese sfeer is ook te vinde in Terence Turner se verhaal oor die ontwikkeling van die multikulturele beweging. Turner is meer positief oor die sogenaamde "terugkeer na pluralisme" as Jacoby, maar waarsku ook teen 'n politiek-steriele vervorming van hierdie beweging, beskryfbaar as 'n skuif vanaf "kritiese multikulturalisme" na "verskil multikulturalisme". Volgens Turner moet multikulturalisme in die eerste plek verstaan word as 'n vorm van sosiale aktivisme, as 'n stryd teen die devaluering van etniese en ander minderheidsgroepe. Verstaan in die konteks van sosiale aktivisme verwys "kultuur" na "kollektiewe sosiale identiteite betrokke by strydgevegte om sosiale gelykheid" (Turner 1993:412). Die aanvanklike doelwit van multikulturalisme is dus nie "kultuur ter wille van kultuur" nie, maar eerder "kultuur ter wille van sosiale gelykheid". Vanuit hierdie beweging ontstaan egter 'n misbaksel wat Turner "verskil multikulturalisme" noem. Hierdie variant van multikulturalisme word bevorder deur "kulturele nasionaliste en fetisjeerders van verskil" (Turner 1993:414). In die konteks van verskil-multikulturalisme word "kultuur" gemitologiseer tot 'n etiket van etniese identiteit en 'n lisensie vir politieke en intellektuele separatisme. "Kulture" word gereïfiseer en ge-essensialiseer sodat hulle waardevol in sig self word – 'n verskeidenheid bedreigde

spesies wat ten alle koste beskerm moet word. Volgens Turner is hierdie vervorming van multikulturalisme 'n simpton van 'n verwarde eietydse linkse politiek wat slegs 'n intellektuele pseudopolitiek kan bedryf.

Turner beskryf ook 'n tweede vervorming van multikulturalisme, 'n vervorming wat te make het met globalisering en met die vryemark. Kritiese multikulturalisme is 'n reaksie, aldus Turner, op die delegitimering van die nasie-staat en die erosie van die hegemonie van dominante kulture – albei kenmerke van postmoderniteit. In kort: multikulturalisme is een manifestasie van die postmoderne verswakking van sentra (Turner 1993:423) – ontugtering met ouer, modernistiese en elitistiese idees van kultuur skep 'n ruimte vir die bevordering van 'n verskeidenheid "kulture"; ontugtering met die vermoë van die nasie-staat om sy eie burgers en arbeiders se politieke en ekonomiese belange te beskerm gee aanleiding tot kulturele- of identiteitsmobilisering (wat die grense van die nasie-staat kan oorskry). Maar die ontwikkeling van 'n nuwe kulturele politiek as medium vir die stryd om politieke en ekonomiese gelykheid ontlok vanuit die vryemark 'n spoedige en effektiewe teenreaksie, naamlik die produksie van kulturele kommoditeite. Identiteitsproduksie word uiteindelik 'n verbruiksaangeleentheid, en die mark verskaf 'n verskeidenheid kommoditeite met die oog op kulturele selfkonstruksie. Anders gestel: kulturele selfkonstruksie kan nou gebruik maak van kommoditeite as simboliese medium. Soos Turner dit stel: "*Culture* here appears as the *jouissance* of the late capitalist consumerist subject" (1993:423). Hierdie ontwikkeling het die implikasie dat die stryd om sosiale gelykheid agterweë gelaat word – kulturele verbruik fasiliteer die oorgang van kritiese- na verskil-multikulturalisme.

Ook Rorty beklemtoon die rol van globalisering in die totstandkoming van multikulturalisme. Volgens hom noop die impotensie van die nasie-staat (te midde van die globale organisering van kapitaal) burgers en arbeiders om kultureel te mobiliseer. Dit is met ander woorde 'n politieke hopeloosheid wat multikulturalisme dryf – 'n verlies aan vertroue met betrekking tot die moontlikheid van 'n toekomstige klaslose globale samelewing met gelyke geleenthede vir almal (1999:230). Anders gestel: kommer oor globalisering lei tot 'n onvermoë om geloofwaardige historiese narratiewe van vooruitgang te artikuleer en te bevorder. Hierdie kronologie is belangrik: dit is nie postmoderne skeptisisme en die kwesbaarheid van universalistiese

konsepsies – die teoretiese grondslae van multikulturalisme – wat aanleiding gee tot 'n veralgemeende politieke hopeloosheid nie. Dit is eerder 'n politieke hopeloosheid – veroorsaak deur globalisering – wat die kritikus laat terugval na 'n filosofiese en kulturele posisie (Rorty 1999:229). Rorty stel dit soos volg:

Nowadays... we are getting a lot of political and social philosophy which takes its starting point not from a historical narrative but rather from philosophy of language, or from psychoanalysis, or from discussion of such traditional philosophical *topoi* as "identity" and "difference", "self" and "subject", "truth" and "reason". This seems to me the result of a loss of hope – or, more specifically, of an inability to construct plausible narratives of progress. A turn away from narration and utopian dreams toward philosophy seems to me a gesture of despair.

(Rorty 1999:232)

Uit die bogenoemde historiese narratiewe met betrekking tot die ontwikkeling van 'n dominante multikulturele politiek kan heelwat teoretiese tekortkominge afgelei word²⁰, maar omdat multikulturalisme hier behandel word as 'n surrogaat vir bevrydende of utopiese politiek, sal daar slegs uitgebrei word op die negatiewe impak wat multikulturalisme het op politiek. Soos reeds gesuggereer het multikulturalisme 'n verlamende effek op progressiewe politiek²¹. Die redes hiervoor is: (i) kulturele

²⁰ Vyf teoretiese "flaters", begaan in sekere variante van die multikulturalisme-diskoers, kan voorlopig genoem word: 1. In multikulturele diskoerse word die konsep "kultuur" dikwels leeg en elasties. Enige verskynsel kan skielik geld as 'n vorm van "kultuur" en geen helderheid bestaan oor wat presies "'n kultuur" behels nie (Jacoby 2000:33). Hierdeur word die projek as geheel ondermyn. 2. "Kulture" word dikwels geabstraheer uit die ekonomiese en politieke kontekste wat daaraan vorm gee. Op sy beurt maak dit 'n verromantisering van kulturele verskil moontlik. 3. Die interverwantskappe tussen kulture word geïgnoreer en die begrensde en alteriteit van kulture word eerder beklemtoon. Turner noem hierdie denkfout die "ghetto-isering" van kulture (1993:418). 4. Kulture word beskou as statiese entiteite en die porieuse, dinamiese en interaktiewe aard daarvan word geïgnoreer (Turner 1993:418 – 419). 5. Multikulturalisme gaan dikwels gepaard met 'n simplistiese verstaan van kulturele interaksie. Daar word veronderstel dat kulture "uitgetoets" kan word via vinnige ontmoetings. Kultuur word uiteindelik 'n winkelsentrum met 'n vulgêre onderliggende sosiologie oorgedra van kolonialistiese fassinassie met die sogenaamde "barbaar" (Turner 1993:419; Badiou 2001:26).

²¹ Uit die staanspoor is multikulturalisme dikwels selfondermynend. Dit is 'n politieke projek wat sigself beywer vir die ontbloting en stuksgewyse uitwissing van kulturele elitisme en gevolglik vir gelyke erkenning vir almal. Maar multikulturalisme ondermyn ook dikwels hierdie ideale deur die oordrag van waardes vanuit 'n elitistiese kulturele diskoers na 'n "nuwer" multikulturele diskoers, en deur die pluralisering van kulturele sentra. Wanneer die marginalisering en "onsigbaarheid" van minderheidskulture (in byvoorbeeld opvoedkundige kurrikula) uitgedaag word, word die tradisionele en hegemoniese onderskeid tussen hoë en lae kultuur – self 'n byproduk van die eurosentriese en hegemoniese kultuur – volledig geïgnoreer. Idees van "hoë kultuur" neem egter ook deel aan die inburgering en reproduksie van verhoudinge van sosiale en politieke ongelykheid. Dus: terwyl eurosentrisme oënskynlik uitgedaag word, word dit terselfdertyd ook gereproduseer in die vermenigvuldiging van kulturele sentra. Marginale "kulture" word slegs erken in terme van 'n eurosentriese kultuur-konsepsie sodat hierdie kulture gemeet word aan die teenwoordigheid daarin van kuns, musiek, tekste van 'n "litêre" aard, asook uitstaande prestasies soos tegnologiese uitvindings en wetenskaplike ontdekkings (Turner 1993:416).

politiek word maklik 'n surrogaat vir "werklike" politiek, weens 'n oorbeklemtoning van kultuur ten koste van politieke en ekonomiese oorweginge, en weens 'n abstrakte, teoretiese benadering tot politiek; (ii) 'n oorbeklemtoning van kulturele diversiteit veroorsaak dat groeiende ekonomiese homogeniteit (wat 'n utopiese impuls ondermyn) nie raakgesien of aangespreek word nie; (iii) kulturele en ekonomiese homogeniteit word bevorder deur die verbruiksgeoriënteerdheid van multikulturalisme en deur die uitsluiting van werklike alteriteit; (iv) nasionale trots word afgekeur binne 'n multikulturele diskoers – 'n skuif wat separatisme aanmoedig en die moontlikheid op sosiale solidariteit (en daarmee saam die realisering van ons sosiale en utopiese aspirasies) bederf. Hierdie redes word vervolgens een vir een behandel.

Volgens Russell Jacoby het linksgesinde politici vandag vertroue verloor in die vermoë van politieke inisiatiewe om 'n beter wêreld tot stand te bring. In plek van hierdie hoop en hierdie projek val linksgesindes en radikale terug op die viering van kulturele verskeidenheid:

Multiculturalism... plugs a gaping intellectual hole. Stripped of a radical idiom, robbed of a utopian hope, liberals and leftists retreat in the name of progress to celebrate diversity. With few ideas on how a future should be shaped, they embrace all ideas. Pluralism becomes the catch-all, the alpha and omega of political thinking. Dressed up as multiculturalism, it has become the opium of disillusioned intellectuals, the ideology of an era without an ideology... The rise of multiculturalism correlates with the decline of utopia, an index of the political exhaustion of political thinking.

(Jacoby 2000:32 – 33)

Die skuif vanaf utopiese na kulturele politiek kan om twee redes beskryf word as politieke agteruitgang, as 'n soort opium, of as ideologies van aard. In die eerste plek is multikulturalisme politiek steriel as gevolg van 'n eksklusiewe klem op kulturele verskil, sonder inagneming van politieke en ekonomiese realiteite. In die tweede plek is die eietydse kulturele politiek teoreties in die ekstreem, eerder as prakties.

Wat betref die gebrek aan ekonomiese en politieke analise in multikulturele diskoerse: wanneer die fokus van linkse politici en akademici gerig word op die kulturele word ekonomiese en politieke werklikhede óf oninteressant, óf irrelevant (Jacoby 2000:39). Multikulturalisme ontleen vandag die verduidelikende krag daarvan oral – in biologie,

psigologie, sosiologie, kulturele identiteit – *behalwe* by ekonomie (Turner 1993:415). Hierdie werkswyse stel dit in staat om te talm in die "sfeer van psigologie en goed-voel kulturele trots" eerder as om deel te neem in die "sfeer van taai politieke stryd oor die verspreiding van hulpbronne en geregtigheid en geld" (Pollit soos aangehaal in Turner 1993:415). Rorty deel hierdie sentiment – kulturele politiek rig die aandag van linksgesindes weg van praktiese politiek, en kompenseer nie vir hierdie verskuiwing van fokus deur 'n alternatiewe politieke visie te verskaf nie:

Leftists in the academy have permitted cultural politics to supplant real politics, and have collaborated with the Right in making cultural issues central to public debate. They are spending energy which should be directed at proposing new laws on discussing topics... remote from the country's needs... The academic Left has no projects to propose... no vision of a country to be achieved...

(Rorty 2001:14 – 15)

'n Klem op kulturele kwessies is dus nie net politiek stagnerend nie, maar speel selfs in die hande van konserwatiewe en selfdienende politiek:

Since economic decisions are [the] prerogative [of the super-rich], they [the super-rich] will encourage politicians, of both the Left and the Right, to specialize in cultural issues. The aim will be to keep the minds of the proles elsewhere – to keep [them] busy with ethnic and religious hostilities, and with debates about sexual mores. If the proles can be distracted from their own despair by media-created pseudo-events, including the occasional brief and bloody war, the super-rich will have little to fear.

(Rorty 2001:88)

In multikulturele diskoerse vervang kulturele kwessies ekonomiese en politieke kwessies op twee maniere. Aan die een kant word kulturele erkenning soms aangebied as die oplossing vir sosiale en politieke ongelykhede. Laasgenoemde is die strategie van 'n onkritiese liberale pluralisme, en hang saam met die propagering van "verdraagsaamheid" eerder as bruikbare analise van sosiale mag. Aan die anderkant word politieke en ekonomiese verdelings in die sosiale orde soms gereduseer tot kulturele verskille – asof politieke en ekonomiese ongelykhede verklaar kan word op grond van kulturele verskille. Die eerste "strategie" is teenproduktief omdat dit die oplossings vir sosiale probleme op die verkeerde plek soek. Volgens Rorty kan Eurosentrisme-kritiek, verdraagsaamheid en die bevordering van kulturele verskil nooit deug om die armoede wat byvoorbeeld in "die Suide" (of in Indië) beleef word op te los nie (1999:227). Die tweede "strategie" is selfondermynend: dit dien

uiteindelik om die sosiale verdelings en ongelykhede wat multikulturalisme probeer aanspreek te regverdig of te bevestig (Turner 1993:417).

Die resultaat van 'n oorbeklemtoning en 'n verromantisering van kulturele verskille is uiteindelik 'n verlamme eerbied of gehoorsaamheid en 'n toename in ekonomiese ongelykhede. Eerder as om politieke en sosiale verandering te fasiliteer rig multikulturele diskoerse 'n nuwe gesaghebbende "vader" op, naamlik "kultuur". Soos ouer metafisiese fondasies – God of "die waarheid" – verandering en vooruitgang verhinder deur gehoorsaamheid te vereis, so dwing verskillende kulture ook 'n eerbiedige en onkritiese aanbidding af. 'n Multikulturele diskoers verwyder dus nie die struikelblokke in die weg van sosiale herbeskrywing en sosiale verandering nie, maar vermenigvuldig eerder die struikelblokke. Soos Turner dit stel: "...by treating cultures as badges of group identity, [multiculturalism] tends to fetishize them in ways that put them beyond the reach of critical analysis" (1993:412). Hierbenewens veroorsaak 'n klem op kulturele erkenning nie net dat ekonomiese ongelykhede geïgnoreer word nie, maar dit laat ook ruimte daarvoor dat ekonomiese ongeregtighede onverhinderd kan *toeneem*. Dit is die skadukant van 'n suksesvolle aanslag op kulturele stigmas:

...during the same period in which socially accepted sadism has diminished, economic inequality and economic insecurity have steadily increased. It is as if the American Left could not handle more than one initiative at a time – as if it either had to ignore stigma in order to concentrate on money, or vice versa.

(Rorty 2001:83)

Ons is steeds besig om te bespreek hoe kulturele politiek 'n surrogaat word vir "werklike" politiek. Die eerste rede hiervoor – die oorbeklemtoning van "die kulturele" ten koste van ekonomiese oorwegings – is hierbo bespreek. Die tweede rede hiervoor is dat multikulturalisme teoreties in die ekstreem is. Daar is reeds daarna verwys dat die veld van multikulturalisme dikwels wegspring vanuit 'n ingewikkelde teoretisering van temas soos "identiteit" en "verskil", die "self" en "subjek", "waarheid" en "rasionaliteit". Die denkskole waaruit hierdie teoretisering ontspring sluit in: die filosofie van taal, psigoanalise en poststrukuralisme. Alhoewel

hierdie skuif na filosofie en teorie aangebied word as radikaal en subversief, is die teenoorgestelde dikwels die geval:

...adherents of cultural pluralism often write of its politics. They reiterate endlessly that all of society and its constructs are political: texts, contexts, readings, authors, books, curriculums. Yet when everything is political, nothing is – or nothing is more political than anything else... In the main, as advanced by radicals and academics, politics becomes simply a series of slogans about marginalization, power, discourse and representation. These terms address real problems, but they fail to specify any particular politics.

(Jacoby 2000:40 – 41)

Die gebrek aan enige praktiese politiek om ingewikkelde teorie te vergesel maak van multikulturalisme 'n bespotlike "lame duck", 'n tekortkoming wat Jacoby nie genoeg kan beklemtoon nie:

In the multicultural sea, leftists sail ahead by huffing and puffing about power, difference and marginalization; they fill endless essays and books with talk of radical and transformative multiculturalism. What is subversive is never quite specified... The radical program on multiculturalism might be characterized as jargon attached to an air compressor.

(Jacoby 2000:60)

Die resultaat van 'n teoretiese multikulturalisme is 'n pseudopolitiek wat die teoretikus bemagtig, maar werklike kulturele subjekte ontmagtig (Turner 1993:415). Die teoretikus kompenseer vir die politieke steriliteit van sy/haar posisie deur middel van futiele pogings om die politieke relevansie van 'n teoretiese multikulturalisme te filosofeer. In die proses word die beginselvaste, teoretiese en filosofiese hopeloosheid onderliggend aan 'n multikulturele politiek verberg (Rorty 2001:37; 94).

Volgens Rorty is die wending tot filosofie/teorie om drie redes problematies. In die eerste plek het die stryd teen kulturele stigma of sadisme nie 'n hoër graad van teoretiese sofistikasie nodig nie (1999:235). In die tweede plek lei 'n teoretiese sofistikasie sosiale kritici dikwels tot 'n totaliserende sisteem-kritiek waarin enige politieke inisiatief *a priori* afgekeur word as ideologies en deurspek met "die wil tot mag"²². Laastens ignoreer teoretiese multikulturalisme die feit dat filosofie 'n beter

²² Wantroue van enige politieke inisiatief is ook 'n eienskap van die eietydse "etiek van menseregte", soos in afdeling (1.5) sal duidelik word. Terwyl Jacoby die oorsaak van hierdie wantroue lokaliseer in

handlanger as meester maak wanneer dit kom by sosiale transformasie. Die wegspringplek vir sosiale vooruitgang behoort hoopvolle historiese narratiewe te wees, en nie filosofiese teorie nie (1999:232).

Die eerste politieke tekortkoming van multikulturalisme kan dan soos volg saamgevat word: die oorbeklemtoning van kulturele verskil en erkenning, en 'n oorteooretisering van identiteit en verskil in die veld van multikulturalisme bied 'n skynpolitiek – 'n voorgee van politiek wat daadwerklike sosiale verandering kortwiek, en wat bloot kompenseer vir 'n verlies aan utopiese politiek.

'n Tweede politieke tekortkoming van multikulturalisme is dat dit 'n sluier trek oor toenemende kulturele assimilasië en homogeniteit. Op hierdie manier – deur die indruk te skep dat ons reeds omring is deur 'n verskeidenheid sosiale alternatiewe in die vorm van andersoortige "kulture" – word die soeke na utopiese alternatiewe oorbodig. Maar die kulturele alteriteit wat veronderstel is om ons te omring is 'n nuttelose goue kalf wat lei tot blindheid rakende toenemende kulturele homogeniteit. Die geheim van multikulturalisme, aldus Jacoby, is eintlik eenvormigheid:

If the economic skeleton of culture were put on the table, patter about diversity might cease; it would be clear that the diverse cultures rest on the same infrastructures... What does cultural pluralism signify in the absence of economic pluralism? The economic structure of society – call it advanced industrial society or capitalism or the market economy – stands as the invariant; few can imagine a different economic project. The silent agreement says much about multiculturalism. No divergent political or economic vision animates cultural diversity... The secret of cultural diversity is its political and economic uniformity. The future looks like the present with more options. Multiculturalism spells the demise of utopia.

(Jacoby 2000:39 – 40)

Dit is duidelik dat die onvermoë om groeiende kulturele homogeniteit raak te sien saamval met die onderbeklemtoning van ekonomiese realiteite in multikulturele diskoerse. Maar ekonomiese eenvormigheid is juis belangrik omdat dit kulturele diversiteit ondermyn. Hierdie toedrag van sake is 'n doodsklok vir utopiese politiek wat juis afhanklik is van eksperimentering met alternatiewe – alternatiewe wat vandag

'n oorbeklemtoning van "mag" beweer Alain Badiou dat die wantroue van politieke inisiatief die gevolg is van 'n oorbeklemtoning van "boosheid".

verdwyn weens ekonomiese eenvormigheid en die teenswoordige politiek se blindheid daarvoor²³.

In hierdie verband beweer Jacoby dat multikulturalisme nie die teenpool is van kulturele assimilasië nie, maar eintlik 'n produk daarvan. Die teenswoordige viering van kulturele verskeidenheid is eintlik 'n simptoom van, en 'n desperate reaksie op, die reële uitwissing van verskil. As daar nog enigsens sprake is van pluralisme, dan is dit 'n strukturele eerder as 'n kulturele pluralisme, gekenmerk aan swak, simboliese kulturele identiteite (Jacoby 2000:50 – 51).

Maar die viering van verskeidenheid doen veel meer as om anti-utopiese homogeniteit te verberg. Multikulturalisme bevorder ook hierdie homogeniteit deur van kulturele diversiteit 'n verbruikskouspel te maak. Dit is die derde politieke tekortkoming van multikulturalisme. Die populariteit van kulturele politiek val saam met radikale groei in kommoditeitsproduksie en –verbruik, en die kulturele sfeer is nie deur hierdie ontwikkeling ongedeerd gelaat nie. "Kultuur" is vandag 'n verbruiksangeleentheid en die vryemark bied ontelbare geleenthede vir kulturele selfskepping. Die resultaat: kulturele verskeidenheid is meer sigbaar as ooit, maar die verskillende variante van "kultuur" deel toenemend dieselfde ekonomiese infrastruktuur. Die idee van "diversiteit" is daarom politiek on-effektief en leeg (Turner 1993:423). Hierbenewens word werklike alteriteit uitgesluit uit die multikulturele heelal. Die Amish, byvoorbeeld, wat 'n werklike alternatief tot "die sisteem" van laat-kapitalisme verteenwoordig, kry min aandag in gesprekke oor multikulturalisme (Jacoby 2000:54). In hierdie verband wys Alain Badiou ook daarop dat 'n politiek van verskil slegs die "goeie ander" kan duld. Dit is slegs die pro-demokratiese, pro-vryemark en pro-vryheid "ander" wat binne die multikulturele samelewing verwelkom word. Enige verskil wat in spanning is met die selfbeeld van die welgestelde "Weste" word byvoorbaat die deur gewys. In effek is multikulturalisme daarom die mees onlangse eis van die alles-verowerende "westerse" samelewing (Badiou 2001:24 – 25).

²³ In hierdie sin dra multikulturalisme by tot die repressiewe desublimasie wat uitgeoefen word op die sosiale alternatiewe waarmee vandag ge-eksperimenteer kan word (vgl afdeling 1.2). Multikulturalisme is niks anders nie as die naam waarmee ons die kulkunstenaar van mak alternatiewe vier.

Die laaste politieke tekortkoming van 'n multikulturele diskoers is die manier waarop dit kulturele isolasie bevorder ten koste van polities-bruikbare solidariteit. Multikulturalisme moedig sosiale versplintering aan via die reeds-genoemde verskynsels van romantiese essensialisering, reïfikasie en die abstraksie van kultuur vanuit die ekonomiese kontekste daarvan. Die resultaat word soos volg deur Gitlin saamgevat:

The academic left has degenerated into a loose aggregation of margins – often cannabilistic, romancing the varieties of otherness, speaking in tongues. In this new interest-group pluralism, the shopping center of identity politics makes a fetish of the virtues of the minority, which, in the end, is not only intellectually stultifying but also politically suicidal. It creates a kind of parochialism in which one is justified in having every interest in difference and no interest in commonality...

(Gitlin soos aangehaal in Turner 1993:414)

Die bogenoemde sin vir gemeenskaplikheid – 'n bewussyn van die ooreenkomste tussen kulture en van gedeelde belange – wat in 'n multikulturele diskoers verlore gaan, is eintlik van kardinale belang vir 'n effektiewe politiek. Volgens Rorty is 'n sin vir gedeelde nasionale identiteit byvoorbeeld 'n noodsaaklike komponent van burgerskap, en van enige poging om die probleme van 'n land aan te spreek (Rorty 1999:253). As multikulturalisme dan in die weg staan van 'n nasionale identiteit en van nasionale trots, dan word die moontlikheid vir energieke en effektiewe debat oor nasionale beleid onwaarskynlik (Rorty 2001:3).

Maar teenoor nasionale solidariteit bevorder multikulturalisme eerder 'n moraliteit van aparte ontwikkeling: "[Multiculturalism] suggests a morality of live-and-let-live, a politics of side-by-side development in which members of distinct cultures preserve and protect their own culture against incursions of other cultures" (Rorty 2001:24 – 25). Hierdie moraal staan teenoor die demokratiese en polities-produktiewe ideaal van kompetisie en debatvoering tussen alternatiewe vorme van menslike lewe – "a poetic agon, in which jarring dialectical discords would be resolved in previously unheard harmonies" (Rorty 2001:24 – 25).

Tot die mate dat multikulturalisme isolasie en politieke oneffektiwiteit in die hand werk moet dit dus eerder laat vaar word. Volgens Turner moet linkse politiek nie toegelaat word om kulturele kampe te vestig nie (1993:414), en Rorty argumenteer

dat 'n kulturele politiek wat in die weg staan van utopiese hoop ten sterkte afgekeur moet word:

If the cultural Left insists on its present strategy – on asking us to respect one another in our differences rather than asking us to cease noticing those differences – it will have to find a new way of creating a sense of commonality at the level of national politics... You have to describe the country in terms of what you passionately hope it will become, as well as in terms of what you know it to be now. You have to be loyal to a dream country rather than to the one to which you wake up every morning. Unless such loyalty exists, the ideal has no chance of becoming actual.

(Rorty 2001:101)

Om saam te vat: 'n multikulturele diskoers, gebore as 'n vorm van sosiale aktivisme te midde van kommer oor globalisering, of as 'n simptoom van hopeloosheid weens die mislukking van radikale politieke inisiatiewe, onderdruk 'n utopiese impuls en verpletter utopiese hoop. Dit gee aan linksgesinde politici en akademici – die party van hoop en die vlagdraers vir utopie – die indruk van subversiewe politiek, terwyl die opsigtelike afwesigheid van ekonomiese analise en die oordonderende aanwesigheid van teoretiese kompleksiteit enige moontlikheid op progressiewe, utopiese politiek ondermyn. Terselfdertyd laat dit die hoop opvlam dat die erkenning van kulturele alteriteit sosiale en politieke alternatiewe op die voorgrond sal plaas en sodoende 'n bron sal wees van utopisme. Die ongelukkige realiteit is egter dat kulturele alteriteit 'n blote skerm is vir ekonomiese en politieke homogeniteit sodat geen utopiese hoop vanuit multikulturalisme ontginbaar is nie. Laastens ondermyn multikulturalisme die kanse op sosiale transformasie omdat dit sosiale versplintering, eerder as politieke-noodsaaklike solidariteit, bevorder.

1.5 'n Konserwatiewe en Nihilistiese Etiek

Benewens multikulturalisme is daar ook vandag 'n tweede diskoers-gier wat dien as weerligafleier met betrekking tot die utopiese impuls: die eietydse etiek. Hierdie diskoers is 'n verdere "kritiek-vervangende" meganisme vir die onderdrukking van die utopiese. Soos multikulturalisme is dit ook 'n populêre diskoers en 'n florerende veld: universiteite bied 'n verskeidenheid kursusse in toegepaste- en professionele etiek aan; professionele beroepe (soos rekeningkunde en regspraktyk) maak etiek deel van die toelatingseksamens vir nuwelinge in die professie; die meeste professies beskik oor 'n eie etiese reguleringsliggaam; en, eenhede vir omgewings-, biomediese- en sake-etiek skiet op soos molshope. Hierdie verskynsels maak van etiek "die dominante

filosofiese tendens van die dag" (Badiou 2001:3). Dit gee ook die indruk dat ons (globale) samelewing kerngesond is – in alle velde van die sosiale is daar 'n ingeligtheid en 'n sensitiwiteit met betrekking tot kwessies van geregtigheid, plig, die goeie en die bose. Die teendeel is egter die geval: die eietydse etiek is konserwatief en passief. Volgens Alain Badiou verteenwoordig dit 'n "werklike nihilisme", "'n gevaarlike ontkenning van denke as sulks" (Badiou 2001:3). Meer belangrik, etiek is vandag 'n struikelblok in die weg van utopisme en van enige bevrydende politiek.

Om te verstaan hoe etiek vandag 'n utopiese impuls ondermyn, en hoe dit die kreatiewe energieë van die potensiële agente van sosiale transformasie kanaliseer weg van bevrydende politiek, moet die onderliggende ideologiese raamwerk daarvan duidelik gemaak word. Soos multikulturalisme is die teenswoordige "sosiaal-opgeblase terugkeer na etiek" (Badiou 2001:2) – gekenmerk aan 'n klem op menseregte, en 'n aanvaarding van ekonomiese "noodsaaklikhede" – 'n reaksie op die mislukking van revolusionêre Marxisme. Badiou verduidelik die histories-filosofiese skuif na etiek soos volg:

The return to the old doctrine of the natural rights of man is obviously linked to the collapse of revolutionary Marxism, and of all the forms of progressive engagement that it inspired. In the political domain, deprived of any collective political landmark, stripped of any notion of the 'meaning of History' and no longer able to hope for or expect a social revolution, many intellectuals, along with much of public opinion, have been won over to the logic of a capitalist economy and a parliamentary democracy... Rather than seek out the terms of a new political order of collective liberation, they have, in sum, adopted as their own the principles of the established 'Western' order.

(Badiou 2001:4 – 5)

Die "veilige" filosofiese grond waarop teruggeval word in 'n etiese diskoers is, soos reeds aangedui in die aanhaling, die idee van menseregte en van ekonomiese onvermydelikhede. Onderliggend aan die eerste "veilige vesting" – die idee van menseregte – is 'n verbintenis tot 'n algemene konsepsie van "die Mens", 'n reduksie van die mens tot die slagoffer van Boosheid, en 'n konserwatisme "in goeder trou" (Badiou 2001:3). Die tweede "veilige vesting" – ekonomiese noodsaak – is gegrond op 'n subjektiwiteit en publieke opinie gerig op die bevestiging van die bestaande orde. Hierdie fondasies van etiek word vervolgens behandel met die oog daarop om die anti-utopiese aard daarvan te ontbloot.

Die etiek van menseregte begin by die postulaat van 'n universele subjek of "mens" wat beskik oor regte wat vanselfsprekend of natuurlik is – regte wat bevestig word deur die wye konsensus wat daaroor heers. Etiek hou sig dan besig met hierdie regte, en probeer verseker dat hierdie regte gerespekteer word (Badiou 2001:4). Maar om menseregte te respekteer en te bevorder veronderstel kennis en 'n ongewenste prioritisering van Boosheid. Laasgenoemde prioritisering van Boosheid hou verband met die eietydse etiek se bande met Immanuel Kant. Wat oorgedra word vanaf Kant se werk is "die idee dat daar formeel-representeerbare imperatiewe eise bestaan wat nie onderhewig gestel kan word aan empiriese oorweginge of die evaluering van situasies nie; dat hierdie imperatiewe van toepassing is op gevalle van oortreding, van misdaad, van Boosheid; dat hierdie imperatiewe gestraf moet word deur nasionale en internasionale wetgewing; gevolglik, dat regerings verplig is om hierdie imperatiewe in te sluit in hulle wetgewing, en die volle wetlike implikasies daarvan te aanvaar; dat, indien hulle dit nie doen nie, ons geregtig is om hulle tot gehoorsaamheid te dwing (die reg tot humanitêre inmenging, of tot regmatige inmenging)" (Badiou 2001:8).

Uit die bogenoemde opsomming is dit duidelik dat die "etiek van menseregte" Boosheid prioriteer: sentraal tot die etiese diskoers is die identifisering van Boosheid en 'n institusionele ingrype in reaksie daarop. So belangrik is die idee van Boosheid in 'n menseregte-diskoers dat al die voorveronderstellings van hierdie diskoers in terme van Boosheid geformuleer kan word, soos Badiou ook doen. Hierdie voorveronderstellings kan soos volg uiteengesit word: Eerstens, daar bestaan 'n algemene menslike subjek, definieerbaar relatief tot die boosheid waaraan dit onderhewig is. Die subjek van menseregte is immers tegelyk 'n passiewe en patetiese subjek wat lyding (Boosheid) ondergaan *en* 'n aktiewe, bepalende en oordelende subjek wat lyding (Boosheid) kan raaksien en kan aanspreek. Tweedens, politiek is ondergeskik aan etiek, omdat die identifisering van Boosheid 'n voorwaarde vir politieke handeling is. Derdens, die Goeie word afgelei van Boosheid – die Goeie is dit wat weerstand bied teen Boosheid. Laastens, menseregte is die reg tot nie-Boosheid – die reg om nie mishandel te word ten aansien van jou lewe, jou liggaam of jou kulturele identiteit nie. (Badiou 2001:9).

Die bogenoemde obsessie met Boosheid het as resultaat die reduksie van die mens tot niks meer as 'n slagoffer nie: "...ethics subordinates the identification of [the] subject to the universal recognition of the evil that is done to him. Ethics thus defines man *as a victim*." (Badiou 2001:10). Meer nog, "...because the status of victim, of suffering beast, of emaciated, dying body, equates man with his animal substructure, it reduces him to the level of a living organism pure and simple" (Badiou 2001:11). Deur die uitoefening van hierdie reduksie word die skeppende vermoë van die mens – sy kapasiteit om nuwe moontlikhede te oorweeg, om nuwe waarhede die lig te laat sien, om sy "dierlike substruktuur" te transendeer en so gehoor te gee aan 'n utopiese impuls – volledig geïgnoreer²⁴. Nie net word hierdie eienskap van die mens geïgnoreer nie, maar die prioritisering van Boosheid het ook tot gevolg dat enige positiewe konsepsie van die Goeie – enige produk van die mens se skeppende vermoë, of van sy onsterflike aard – byvoorbeeld verdag gemaak word. Soos Badiou dit stel:

...if the ethical 'consensus' is founded on the recognition of Evil, it follows that every effort to unite people around a positive idea of the Good, let alone to identify Man with projects of this kind, becomes in fact the real source of evil itself. Such is the accusation so often repeated over the last fifteen years: every revolutionary project stigmatized as 'utopian' turns, we are told, into totalitarian nightmare. Every will to inscribe an idea of justice or equality turns bad. Every collective will to the Good creates Evil. This is sophistry at its most devastating. For if our only agenda is an ethical engagement against an Evil we recognize a priori, how are we to envisage any transformation of the way things are? From what source will man draw the strength to be the immortal that he is? What shall be the destiny of thought, since we know very well that it must be affirmative invention or nothing at all? In reality, the price paid by ethics is stodgy conservatism. The ethical conception of man, besides the fact that its foundation is either biological (images of victims) or 'Western' (the self-satisfaction of the armed benefactor), prohibits every broad, positive vision of possibilities. What is vaunted here, what ethics legitimates, is in fact the conservation by the so-called 'West' of what it possesses...

(Badiou 2001:13 – 14)

Dit is dus duidelik dat die aprioriese afkeur van positiewe artikulering van "die Goeie" wat Badiou hierbo beskryf – die resultaat van 'n prioritisering van Boosheid – 'n konserwatiewe, behoudende politiek bevorder. Soos multikulturalisme 'n

²⁴ Badiou gaan selfs verder en argumenteer dat die prioritisering van boosheid menseregte-vergrype kan bevorder. As die mens gereduseer word tot sy lyding, dan word lyding en die mensbeeld onderliggend aan marteling geregverdig. Daarom kan Badiou beweer dat "die heerskappy van etiek, na dekades van brawe kritieke op kolonialisme en imperialisme, saamval met die hedendaagse veragtelike selftevreedenheid in die 'Weste', en met die volgehoue argument waarvolgens die ellende van die Derde Wêreld die resultaat is van die eie onbevoegdheid daarvan, die sinledigheid daarvan – in kort, van die *sub-menslikheid* daarvan" (Badiou 2001:13).

beginselvaste konserwatisme bevorder, so kan etiek ook met 'n skoon gewete behoudendheid aanpor – 'n konserwatisme "in goeder trou". En hierdie konserwatisme is die teenpool van utopisme, want wat is utopie anders as 'n poging om die Goeie positief te visualiseer? Teenoor utopiese politiek werk etiek eerder 'n politiek in die hande wat slegs reaktief kan funksioneer, en wat beperk bly tot die heroorweging en herkonseptualisering van Boosheid. 'n Mens kan hierop reageer en beweer dat utopie, ooreenstemmend met etiek, altyd begin by die identifisering van Boosheid op 'n sistemiese vlak. In hierdie sin sou utopisme volledig versoenbaar wees met 'n prioritisering van Boosheid. Die probleem is egter dat etiek nooit vorder vanaf 'n diagnostiese moment na 'n konstruktiewe moment nie. Hierdie konstruktiewe element is 'n essensiële eienskap van utopisme. Dit is ook hierdie konstruktiewe moment van denke waarvoor Badiou dit het wanneer hy beweer dat "die mens, as onsterflike, onderhou word deur die onberekenbare en dit wat hy nog nie in besit het nie. Hy word onderhou deur nie-wese. Om hom te weerhou van die verbeel van die Goeie, om sy kollektiewe kragte daaraan te wy, om te werk na die realisering van onbekende moontlikhede, om te dink wat *kan* wees in terme wat radikaal verskil met wat *is*, is eenvoudig om hom sy menslikheid te verbied" (Badiou 2001:14).

'n Etiese diskoers is dus in spanning met 'n utopiese diskoers omdat die oorweging van Boosheid nooit sistemiese kritiek of sistemiese vernuwing inhou nie. Nog 'n rede vir die afwesigheid van sisteemkritiek is dat die eietydse etiek, bykomstig tot 'n prioritisering van boosheid, sigself versoen met "ekonomiese onvermydelikhede". Volgens Badiou is etiek vandag 'n simptoom van 'n heelal gekenmerk aan versoening met noodsaak (Badiou 2001:30). Met "noodsaak" bedoel Badiou hier "die ekonomie", of eerder "die logika van Kapitaal". Hierdie logika is die basis waarop die bestaande orde 'n subjektiwiteit en 'n publieke opinie orkestreer wat byvoorraat gedoem is tot selfbevestiging (tot die regverdiging van die ekonomiese orde wat reeds bestaan).

Subjektiwiteit en die eietydse etiek is nou verwant. Die eietydse etiek, met sy mensbeskouing en sy voorveronderstellings en voorskrifte met betrekking tot menslike handeling, kan nie anders as om ons opvatting van subjektiwiteit te informeer nie – die dominante etiese diskoers deursypel immers elke professie en elke sfeer van sosiale handeling. Maar deel van hierdie diskoers is die verwronge konsensus dat werkloosheid, die anargie van produksie, ongelykhede, the devaluasie

van hande-arbeid en die vervolging van buitelanders alles vandag deel uitmaak van 'n onveranderlike "stand van sake". Dit terwyl hierdie "noodsaaklikhede" eintlik so veranderlik is soos die weer (Badiou 2001:31)²⁵. Onderliggend aan die eietydse etiese diskoers is dus die konstitusie van 'n impotente politieke agentskap, 'n impotente vorm van subjektiwiteit, en 'n impotente publieke opinie. Dit dra by tot 'n "dun" politiek wat byvoorbeeld die onvermydelikheid van die bestaande bevestig:

Parliamentary politics as practised today does not in any way consist of setting objectives inspired by principles and of inventing the means to attain them. It consists of turning the spectacle of the economy into the object of an apathetic (though obviously unstable) public consensus.

(Badiou 2001:31)

Geen vernuwende artikulasie van die Goeie kan vanuit hierdie subjektiwiteit en die bypassende politiek daarvan voortvloei nie. Intendeel, in die naam van Boosheid en menseregte, en deur "die aanvaarding van die spel van noodsaak as die objektiewe basis vir alle waarde-oordele", blokkeer etiek eerder die weg na 'n utopiese en bevrydende politieke verbeelding (Badiou 2001:32).

Omdat etiek vandag obsessief met Boosheid omgaan, ten koste van 'n oorweging van die Goeie, en omdat dit beperk is tot 'n verdediging en 'n verheerliking van die bestaande, verteenwoordig dit, aldus Badiou, 'n "selftevrede nihilisme" (2001:38). In 'n sin is die dominante etiese diskoers 'n volgehoue veldtog *teen* dit wat (nog) nie bestaan nie, maar wat in denke oorweeg kan word. In kort, etiek verset sigself teen die moontlike, en dus teen utopie. Volgens Badiou is die lewenskragtigheid van 'n utopiese en bevrydende politiek daarom afhanklik daarvan dat ons ons losskeur van die teenswoordige etiek en die ideologiese raamwerk daarvan:

It is only by declaring that we want what conservatism decrees to be impossible, and by affirming truths against the desire for nothingness, that we tear ourselves away from nihilism. The possibility of the impossible, which is exposed by every loving encounter, every scientific re-foundation, every artistic invention and every sequence of

²⁵ Die veld van sake-etiek is 'n sprekende voorbeeld van die konserwatisme van eietydse etiek. Die onderliggende boodskap wat 'n kursus in sake-etiek verkondig is dat die ongeregtighede van die sisteem reggestel kan word deur eerlike en waardegedrewe deelname aan die ekonomiese sisteem. Sake-etiek vorm dus eintlik deel van die historiese arsenaal van die bestaande orde, wat oorsake van ongeregtigheid verhef tot "die enigste oplossing".

emancipatory politics, is the sole principle – against the ethics of living-well... – of an ethic of truths.

(Badiou 2001:38 – 39)

In hierdie hoofstuk word dit duidelik dat die "einde van utopie" nie bloot die resultaat is van teoretiese besware daarteen nie. Die afwesigheid van utopiese alternatiewe tot die sosiale *status quo* en wantroue met betrekking tot enige poging om sosiale alternatiewe te formuleer, is ook die resultaat van die effektiewe reproduksie van die huidige sisteem, die toeganklikheid van gebalsemde vorme van utopie, en die beoefening van variante van politiek wat slegs voorgee om subversief te wees. In kort: die utopiese is ook vandag 'n slagoffer van ideologiese onderdrukking.

In hierdie hoofstuk is daar aangetoon hoe die huidige politiek-ekonomiese bestel sigself reproduseer via die bevordering van 'n verbruiksparadys waarvan die utopiese inhoud lank reeds vergete is – mense plaas uiteindelik 'n premie op die bevrediging van behoeftes waarvan die moontlikheidsvoorwaarde die instandhouding van die *status quo* is (1.1). Ten spyte hiervan bestaan daar tog 'n hoopvolle ontevredenheid met die sisteem en 'n hunkering na alternatiewe. Laasgenoemde ontevredenheid word egter onskadelik gestel deur daarvan 'n verbruikskouspel te maak, en die utopieë wat reeds in sirkulasie is – sy dit alternatiewe in die vorm van kuber-droomwêrelde, eksotiese eilandbestemmings en andersoortige kulture – kan alleen beskryf word as pseudo- of gebalsemde utopieë. Hierdie ideaalbeelde word aangebied as radikale alternatiewe tot ons huidige bestel, maar is ontnem van enige inhoud. Uiteindelik verteenwoordig hulle sisteemklone in 'n valse utopiese gewaad (1.2). Laastens word sisteemkritici, wat tradisioneel op die rante van die samelewing funksioneer, bekeer en vervorm tot "smooth insiders" – medepligtiges tot en versterkers van die *status quo* (1.3). Diegene wat nie bekeer word nie hou hulle besig met konserwatiewe en steriele politiek in die vorm van multikulturalisme (1.4) en etiese intervensies gerig teen menseregteskendings (1.5).

Deur die bogenoemde manipulasie van behoeftes, die vergiftiging van utopiese impulse, die kaping van utopiese agente, en die beoefening van steriele politiek is die utopiese grond vandag braak gelê. Waar utopisme nie volstrek en minagtend dood verklaar word nie, bestaan dit slegs as 'n leë dop. Ook die verspreide "revolusies" waardeur meer en meer kulturele identiteite bevry en bevorder word, en waardeur demokrasie en menseregte gebring word aan state in hulle geheel, verteenwoordig nie veel meer nie as 'n uitnodiging aan nog individue en groepe om aktief deel te neem aan 'n onderdrukkende sisteem wat versteek lê agter die viering van 'n liberale en verdraagsame pluralisme.

Die effektiwiteit van die ideologiese onderdrukking van utopisme is natuurlik aangehelp deur die teleurstelling in radikale sosiale transformasie na die mislukking van Marxistiese of sosialistiese revolusies in die neëntiende en twintigste eeu. Weens hierdie teleurstelling, so is in hierdie hoofstuk geargumenteer, is mense meer gewillig om hulle te versoen met 'n kapitalistiese of verbruikersamelewing, is dit makliker om mense te oortuig dat skynalternatiewe werklike alternatiewe verteenwoordig, is dit sinvol vir radikale om te probeer om die sisteem "van binne" te verander, en lyk kulturele politiek en 'n etiek van menseregte na radikale bewegings.

Die implikasie hiervan vir 'n poging om utopisme te laat herleef, is dat dit nie voldoende is om utopie teoreties te herkonseptualiseer nie. Iets meer word vereis as 'n *Verwindung* van utopie wat dit losskeur van die metafisiese onderbou daarvan. Intervensies is nodig wat 'n stokkie steek voor die gladde reproduksie van die laat-kapitalistiese sisteem. Op 'n manier moet die houvas van verbruiksbehoeftes op mense verbreek word; die effekte van repressiewe desublimasie moet aangespreek word; linkgesinde akademici en aktiviste sal weer oortuig moet word van die moontlikheid van radikale sosiale transformasie.

Maar dit is wel moontlik dat 'n herkonseptualisering van utopie hierdie probleme gedeeltelik kan aanspreek. 'n Nuwe verstaan van die aard en politieke funksie van utopie kan immers die geloofwaardigheid daarvan herstel, en nuwe sosiale ideaalbeelde kan die houvas van verbruik op die samelewing verswak. Daarom word drie variante van 'n herkonseptualisering van utopisme in die volgende hoofstukke

behandel. Hierdie variante is: postmetafisiese utopisme, kwasi-metafisiese utopisme, en ikonoklastiese utopisme.

Hoofstuk 4: Postmetafisiese Utopisme

Utopiese denke, weens sy verbrokkelende metafisiese basis en die aktiewe uitsluiting daarvan uit ons eietydse bewussyn, lyk na 'n opwindende, maar naïewe en gevaarlike element van menslike geskiedenis. Soos verouderde mediese tegnieke kan ons met belangstelling daarvan kennis neem, en selfs iets oor onself en ons geskiedenis daaruit leer, maar in die algemeen sal niemand ernstig oorweeg om die praktyk te hervat nie. So wil dit voorkom, ten minste. Die waarheid is dat die gemarginaliseerde en afgekeurde status van utopiese denke dit juis vandag 'n kandidaat maak vir heroorweging. Soos met Freud se "terugkeer van die onderdrukte" bars elemente van die utopiese vandag op verrassende plekke na vore. Een van hierdie "uitbarstings" is in die werk van postmoderne denkers – en juis daardie denkers wat 'n metafisiese tradisie eksplisiet afkeur. Hierdie filosowe word nie afgesit deur die feit dat utopiese samelewingsbeelde tradisioneel gekonseptualiseer en gemotiveer is in metafisiese terme nie. Inteendeel, hulle beywer hulle juis vir die behoud van die konsep "utopie" te midde van 'n postmetafisiese intellektuele klimaat. Meer nog, hierdie sosiale kommentators argumenteer dikwels dat utopie juis tot sy reg kom wanneer ons ophou om in essensialistiese of metafisiese terme daarmee om te gaan. Twee belangrike filosowe wat in hierdie kategorie val is Richard Rorty en Gianni Vattimo, onderskeidelik vanuit die pragmatistiese en hermeneutiese denkskole.

Maar hoe sal 'n utopisme lyk wat sigself nie meer aanbied as die realisering van essensies nie? Anders gestel: watter vorm sal 'n utopisme aanneem, en hoe sou dit gemotiveer kon word, wanneer die doelwit daarvan nie meer is om sosiale bestaan te laat saamval met 'n normatiewe werklikheidsstruktuur nie? In hierdie hoofstuk sal twee antwoorde op hierdie vrae vergelyk en ge-evalueer word. Die eerste antwoord, te vinde in die werk van Richard Rorty, visualiseer 'n utopisme in die vorm van 'n uitbreidende en aanpasbare historiese narratief wat nie meer funksioneer op basis van metafisiese onderskeide soos dié tussen werklikheid en skyn, essensie en toeval, binne en buite nie. Hierdie variant van utopisme veronderstel dat ons juis menslike lyding kan verminder en solidariteit kan bewerkstellig wanneer ons ophou met 'n energieverspillende soeke na "waarheid" in die vorm van metafisiese grondstrukture. Die tweede vorm van utopisme, op sy beurt te vinde in die werk van Gianni Vattimo,

visualiseer utopie in die vorm van heterotopie; dit wil sê, dit verbuig en versplinter die utopiese denkmodus tot 'n instandhouding en proliferasie van 'n veelheid gemeenskapsgebonde (en soms wedyersyds uitsluitende) sosiale ideaalbeelde. Heterotopie neem dus 'n stap verder as Rorty se uitbreidende narratief. Met heterotopie word daar nie net afgesien van metafisiese grondstrukture nie, maar tegelyk word die idee van 'n enkele of sentrale utopiese narratief ook afgeskryf as ongeloofwaardig. Die veronderstelling by Vattimo is dat die uitwissing van geweld en die verwerkliking van geluk gesetel is in die bevordering van diversiteit, eerder as in die realisering van metafisiese eenheid.

'n Oorweging van hierdie twee voorstelle illustreer dat 'n postmetafisiese utopisme nie ondenkbaar is nie. Intendeel, die behoud en herartikulasie van utopisme in 'n postmoderne tydvak word in beide hierdie posisies aangebied as 'n onontbeerlike komponent van politieke handeling. Terselfdertyd verteenwoordig die pragmatistiese narratief van Rorty en die heterotopiese konstellasie van Vattimo nie die finale oplossing vir die hervisualisering van utopie nie. Beide hierdie voorstelle wys ons op die ingewikkelde vervlegtheid van utopie en metafisika – 'n vervlegting wat moeilik ontknoop. Hiermee saam word dit duidelik in die vergelyking van hierdie konsep-utopiesmes dat die herformulering van utopie telkens weer op verrassende maniere uitloop op geweld.

1. 'n Gesentraliseerde en Ironiese Utopiese Narratief: Richard Rorty

Utopie staan sentraal in die werk van Richard Rorty. Vir hom is utopie die waardigste projek waarop menslike hoop en energie gerig kan word (Rorty 1999:204). Hierdie projek behels 'n versugting na, en die skepping van 'n samelewingsvorm wat tot nog toe ongekend was (Rorty 1990:3), en waarin menslike vryheid gemaksimaliseer word, en wreedheid, vernedering en pyn geminimaliseer (Rorty 1999:xxix). Om hierdie doeleindes te bereik moet die utopiese samelewing egter beskik oor die volgende noodsaaklike bestanddele: 'n ge-universaliseerde ironie, menslike solidariteit en verbeelding (Rorty 1990:xv – xvi). Hierdie drie elemente van 'n toekomstige liberale utopie is deel van 'n neo-pragmatistiese woordeskat wat lynreg teenoor 'n metafisiese woordeskat staan. 'n Analise van die werk van Rorty behoort daarom 'n bruikbare demonstrasie te wees van hoe metafisika "oorkom" kan word, en hoe utopisme die skuif na 'n postplatoniese denke kan oorleef. Die skuif na 'n postmetafisiese woordeskat

gee in Rorty se werk juis aan 'n nuwe utopisme sy unieke vorm. Daarom moet 'n mens verstaan hoe Rorty metafisika te bowe kom voordat 'n mens sy utopiese visie in die oog sal kry.

1.1 Rortyaanse Kritiek op Metafisika

Onder metafisika verstaan Rorty 'n woordeskat²⁶, en die meegaande onderskeide daarvan, geassosieer met Plato en die antieke Grieke. Volgens hom is dit 'n woordeskat wat gerig is op die eksplisering van iets nie-menslik wat 'n fondasie verskaf vir ons menslike gebruike (1999:51, 54), en wat aan die mens 'n waardigheid waarborg teen die aanslae van tyd en toeval (1990:22; 1999:33, 60, 68 – 69). Die onderskeide of dualismes waarvan Rorty hier praat sluit in: die onderskeid tussen skyn en werklikheid, gemaak en gevind, toeval en essensie, sentiment en rede, en tussen die kontingente en die ewige (Rorty 1999:xii, 47). Tradisioneel probeer filosofie en utopisme kennis bekom van laasgenoemde term in elkeen van hierdie dualismes. Dit probeer stelselmatig deur skyn, konstruksies, toevallighede, sentiment en kontingensie dring om 'n onafhanklike werklikheid, die ware essensies, die rasionele, en ewige te ontdek. Volgens Rorty het hierdie projek, hierdie dualismes, en hierdie woordeskat egter 'n struikelblok geword vir die realisering van ons sosiale hoop (1999:xii), soos duidelik sal word in wat volg.

Rorty gaan op 'n innoverende wyse te werk om die onwenslikheid van 'n metafisiese woordeskat aan die lig te bring. Sy argumentasie gaan uit van die insigte van Wittgenstein en die taalwending en hy omseil een van die probleme wat gewoonlik ondervind word met metafisika-kritiek. Dit is naamlik die volgende: 'n mens kan nie metafisiese teorieë beskuldig van valsheid oor die aard van kennis, taal, menslike natuur, of die werklikheid sonder om weer in 'n metafisiese (en dus selfondermynende) diskoers te verval nie (Rorty 1999:60). Maar trap Rorty nie juis in hierdie strik nie? Dit lyk immers of Rorty dikwels die volgende soort stellings maak:

²⁶ Met "woordeskatte" verwys Rorty na iets soortgelyk aan Wittgenstein se taalspele. Woordeskatte is verskillende maniere om die wêreld, of elemente van die wêreld, te beskryf. Verskillende woordeskatte is gerig op verskillende doelwitte, sodat woordeskatte nie op grond van hulle waarheidswaarde beoordeel kan word nie, maar slegs pragmaties. Een woordeskat, met sy terminologie en reëls van gebruik, is nie 'n meer akkurate beskrywing van die werklikheid as 'n ander nie, maar kan 'n meer praktiese of doeltreffende manier wees om die werklikheid te beskryf (afhangend van 'n mens se uiteindelijke doelwit). Die gebruik van die konsep "woordeskat" is daarom ook 'n manier om 'n metafisiese erfenis uit te daag deur die representasie-teorie van taal te ondermyn. Wat woordeskatte behels word egter verderaan in die hoofstuk in meer detail behandel.

"Die metafisikus soek na essensies omdat hy die aard en beperkinge van taal en die mens misverstaan"; en "Die metafisiese soeke na waarheid en morele beginsels is futiel en waardeloos". Tog herinner hy telkens sy lesers dat hierdie soort argumente onversoenbaar is met pragmatistiese beginsels. Vir die pragmatist om byvoorbeeld te beweer dat die metafisikus taal of die mens misverstaan impliseer dat haar (die pragmatist se) woordeskat nader kom aan kennis van die intrinsieke aard van taal of die mens. Om te beweer dat die metafisiese projek futiel is impliseer op sy beurt dat die pragmatist in staat is om te bepaal wanneer die doelwit van metafisika behaal is, dit wil sê, om te kan oordeel of 'n metafisiese teorie nog tekort skiet met betrekking tot 'n akkurate representasie van die nie-menslike realiteit waarop dit gerig is. Om hierdie soort argumente te opper beteken dus om weer gebruik te maak van die onderskeid tussen skyn en werklikheid wat die pragmatist juis wil vermy (Rorty 1999:60 – 61). Om ons utopiese doelwitte na te streef moet ons dus nie verlei word om te *argumenteer* teen metafisiese denke nie, dit wil sê, om die kriteria van die platoniese woordeskat te gebruik in 'n poging om daarteen te argumenteer (en dus onself skuldig te maak aan die performatiewe denkfout) nie. Ons moet ook nie soek na trans-woordeskat kriteria nie, omdat die konsep van woordeskat-transenderende kriteria nie sin maak in die nuwe pragmatiese woordeskat nie (Rorty 1990:8 – 9). Die filosoof van hoop moet haar eerder beywer daarvoor om die bruikbaarheid van die nuwe woordeskat te demonstreer. Enige kritiek teen metafisika wat ons sou wou voeg tot hierdie demonstrasie sou altyd vertaal kon word tot iets in lyn met die volgende: "Een van die implikasies van my (nuwe) woordeskat is dat aanspraak x van die metafisikus nie meer sin maak nie, en gevolglik nie eers geld as 'n kandidaat vir waarheid in my woordeskat nie".

'n Verdere probleem met argumente teen metafisiese denke is dat dit die Wittgenstein-geïnspireerde pragmatistiese aanspraak dat geen taalspel of woordeskat inherent beter is as 'n ander nie, ondermyn (Rorty 1999:54, 60). In navolging van Wittgenstein beskou Rorty taalspele of woordeskatte as doelgerigte aktiwiteite. Elke taalspel of woordeskat verteenwoordig dus slegs 'n ander menslike doelwit. Op sy beurt is "metafisika" die naam wat ons gee aan die aktiwiteit gerig daarop om die mens (en sy instellings en praktyke) te heg aan iets nie-temporeel en goddelik. Die pragmatist het geen gronde om hierdie aktiwiteit gering te skat nie. Die gebruik van 'n postmetafisiese woordeskat kan gevolglik slegs die resultaat wees van 'n

onmotiveerbare oortuiging dat die vestiging van 'n liberale utopie 'n nastrewenswaardige doelwit is – 'n doelwit wat meer aandag en hulpbronne verdien as die metafisiese projek. Pragmatisme begin met hierdie bekentenis, en daarom ook met 'n beginselvaste weiering om te argumenteer teen metafisika. Hierin weerspieël die pragmatist ruiterslik die ongeankerde aard van haar woordeskat, wat terselfdertyd getuig van 'n gewilligheid om haarself onverskrokke te versoen met kontingensie. Die metafisikus kan natuurlik argumenteer dat die metafisiese taalspel nie onversoenbaar is met die doelwit om 'n liberale utopie te vestig nie. Intendeel, metafisika en utopie het nog altyd hand-aan-hand geloop. Hiervan getuig die feit dat Plato ook 'n utopiese republiek uitgestippel het. Die pragmatist sal op sy beurt die waarheid hiervan erken, maar sal in reaksie hierop probeer aantoon dat die postmetafisiese woordeskat beter in staat is tot die realisering van 'n liberale utopie.

Die besware wat Rorty het teen 'n metafisiese utopie is met ander woorde nie epistemologies of ontologies van aard nie. Dit berus nie op 'n meer geloofwaardige teorie met betrekking tot die aard van kennis, die werklikheid of die self nie. Rorty se kritiek is eerder pragmaties, en word aangebied in die vorm "Die metafisiese woordeskat is minder bruikbaar vir die bereiking van doelwit x". En die doelwit wat dien as die maatstaf van alle woordeskatte is die vestiging en uitbreiding van 'n liberale utopie en daarmee saam die vermindering van lyding en vernedering. Te midde van hierdie kwalifikasies met betrekking tot sy posisie verskaf Rorty dan tog twee redes waarom 'n metafisiese diskoers nie bruikbaar is vir die bereiking van ons sosiale doelwitte nie. In die eerste plek is 'n metafisiese woordeskat teenproduktief met betrekking tot die bereiking van ons utopiese doelwitte omdat dit ons energie rig op oninteressante vrae oor, byvoorbeeld, die ontologiese status van kennisobjekte en morele beginsels (Rorty 1999:61 – 62). Hierdie vrae is nie slegs oninteressant nie, maar onmoontlik kompleks. Ons sosiale en talige praktyke is so vervleg met mekaar, weens die feit dat taal slegs relasionele eienskappe kan toevoeg tot die objekte wat dien as die onderwerpe van ons sinne, dat dit onmoontlik lyk om die subjek en die objek, toeval en essensie, die kontingente en die ewige, uitmekaar te hou²⁷ (Rorty

²⁷ Natuurlik vereis hierdie argumente teen die metafisiese woordeskat weereens vertaling. Met die eerste punte van kritiek verstaan ek dat Rorty probeer sê "Gemeet aan die pragmatistiese doelwit van die realisering van 'n liberale utopie is die vrae wat die metafisikus bestempel as 'belangrik' of 'interessant' eintlik eerder irrelevant". Ons vind gevolglik nie die oplossings tot hierdie vrae in die pragmatistiese woordeskat nie, die vrae verdwyn eerder omdat dit nie meer beskou word as vrae wat

1999:xxvi – xxvii; 48 – 49). Meer belangrik, egter, is dat 'n metafisiese woordeskat 'n konserwatiewe doelwit dien, naamlik die regverdiging en begronding van ons huidige praktyke via 'n oorweging van die ewige en nie-menslike (sy dit "die werklikheid", "rasionaliteit" of "die wil van god"). Dit kan dus nie anders as om 'n ongelyke sosiale bestel (waarvan dit 'n produk is) in stand te hou en te reproduseer nie. Soos sy filosofiese held, John Dewey, beskou Rorty "all the baneful dualisms of the philosophical tradition as remnants and figurations of the social division between contemplators and doers, between a leisure class and a productive class" (1999:29). In kort: die metafisiese woordeskat is gerig op die verlede, eerder as die toekoms.

Die huwelik wat tussen metafisiese waarhede en utopisme gesmee is om goed-begronde en realiseerbare sosiale bloudrukke te skets is gevolglik skuldig aan 'n middel-doel gestremdheid. Die middele wat in die moderne tradisie gebruik is om 'n "radikaal ander" en "eties meerwaardige" sosiale bestel te artikuleer is gerig op behoud en ongelykheid, eerder as op vernuwing en egalitarisme. Daarbenewens sal die middel van 'n Platoniese woordeskat ons aandag eerder weglei van die utopiese doel deur 'n energierowende soeke na waarheid en die intrinsieke aard van die werklikheid en die self. Hierteenoor begin "utopiese politiek" juis waar 'n besef posvat dat die werklikheid maakbaar is (of eerder: herbeskryfbaar). Die laasgenoemde proses (van sosiale selfskepping) word juis aangehelp deur 'n ongeërgdheid met betrekking tot die identifikasie van 'n kwasi-goddelikheid wat ons kan aanbid (sy dit "god", "waarheid", "rasionaliteit" of 'n "romantiese innerlike self") (Rorty 1990:3). Anders gestel, utopie kan eers tot sy reg kom wanneer ons metafisiese aanbidding en gehoorsaamheid laat vaar.

1.2. Die Sosiale Bruikbaarheid van 'n Pragmatistiese Woordeskat

Om die bogenoemde redes stel Rorty voor dat 'n postmetafisiese woordeskat ons verder sal bring as 'n metafisiese woordeskat. Hierdie woordeskat sal 'n pragmatistiese en anti-essensialistiese woordeskat wees waarin die hele boel griekse dualismes prysgegee word ter wille van twee eenvoudiger onderskeide, naamlik die onderskeid tussen minder en meer bruikbaar (Rorty 1999:48), en die onderskeid tussen die

ons kan help om ons doelwitte te bereik nie. Wat betref die tweede punt van kritiek, neem ek Rorty se punt soos volg op: "Die relasionele taalmodel wat die pragmatis in staat stel om sy doelwit op die mees doeltreffende manier te bereik, laat nie toe vir 'n onderskeid tussen subjek en objek, toeval en essensie, die kontigente en die ewige nie. Hierdie onderskeide maak nie meer sin in haar woordeskat nie".

verlede en die toekoms (1999:24). Deur hierdie verskuiwing in filosofie kan dit 'n medium word vir "verandering eerder as behoud" (1999:29), en kan dit bruikbaar wees vir die realisering van utopie, omdat "die instellings van 'n waarlik nie-feodale samelewing... geproduseer sal word deur nie-dualistiese denkmodi met betrekking tot die werklikheid en kennis" (Rorty 1999:30). Rorty se plaasvervangende onderskeide kom egter eers tot hulle reg wanneer taal, die werklikheid en die mens nuut verstaan word.

In die pragmatistiese woordeskat beskik taal, die werklikheid, en die self nie oor ontdekbare essensies nie. Taal is byvoorbeeld nie essensieel 'n representasiemiddel waarmee waarhede of akkurate beskrywings geartikuleer word nie, maar eerder 'n stel gereedskapstukke waarmee verskillende doeleindes bereik kan word. Wanneer ons taalgebruik oorweeg moet ons dus nie fokus op die vergelyking van sinne en hulle inhoud met 'n onafhanklike werklikheid nie. Sinne word binne spesifieke taalspele of woordeskatte geformuleer en moet binne hierdie woordeskatte beoordeel word. Die beste wat ons kan doen wanneer ons ons taalgebruik oorweeg, is om woordeskatte met mekaar te vergelyk. En hiermee help die wêreld ons nie. Soos Rorty dit stel:

The world does not speak. Only we do. The world can, once we have programmed ourselves with a language, cause us to hold beliefs. But it cannot propose a language for us to speak. Only other human beings can do that.

(Rorty 1990:6)

Die wêreld sal ons dus help om tussen twee sinne in dieselfde woordeskat te kies wanneer ons alreeds met 'n woordeskat-voorkeur geprogrammeer is, maar dit kan nie vir ons 'n woordeskat kies nie. Die werklikheid bevoordeel byvoorbeeld nie 'n Aristoteliese diskoers bo 'n Newtoniaanse een, of 'n pragmatistiese woordeskat bo 'n metafisiese een nie. Om dit te beweer is om te impliseer dat die werklikheid, soos 'n persoon, sekere beskrywings van sigself verkies bo andere. Maar die werklikheid staan apaties teenoor ons beskrywings daarvan, en slegs ander mense kan ons help met ons keuse van woordeskat (Rorty 1990:6 – 7, 21).

Taal, in die pragmatistiese woordeskat, help ons dus nie om waarhede omtrent die werklikheid te identifiseer nie. Taal bestaan uit verskillende woordeskatte wat die

werklikheid anders beskryf en wat nuttig is vir verskillende doeleindes. Dit representeer niks nie, maar help ons eerder om oor die weg te kom in die wêreld, om ons omgewing vir ons eie doeleindes te manipuleer (Rorty 1999:50). Dit bereik taal deur telkens relasionele eienskappe toe te ken aan die onderwerpe van ons sinne. Maar geen relasionele eienskap wat ons in taal toeskryf aan 'n objek is nader aan die intrinsieke aard daarvan as 'n ander relasionele eienskap nie. Wat ons gewoonlik beskou as die essensiële eienskappe van 'n objek is maar net relasionele eienskappe waarmee ons meer bekend is. Dit wat ons beskou as toevallige eienskappe van 'n objek is op hulle beurt verhoudings waarmee ons minder bekend is. Maar net soos die definisie van die nommer 7 wat stel dat dit die nommer na 6 is, nie nader is aan die intrinsieke aard van 7 as die stelling dat 7 die verskil is tussen 11 308 en 11 301 nie, net so is ons verskillende beskrywings van objekte nie een nader aan die identifisering van 'n intrinsieke aard daarvan nie (Rorty 1999:52 – 54).

Die implikasies hiervan (en die voordele wat hierdie model inhou vir die pragmatistiese utopie) is dat taal ons in staat stel om voortdurend ons werklikheid verskillend te beskryf. En wanneer ons dan beweer dat een van hierdie beskrywings "waar" is, beweer ons niks wat te make kan hê met die onderskeid skyn/werklikheid nie. Ons is eerder besig om daardie beskrywing te komplimenteer vir die bruikbaarheid daarvan. Deur taal en die verhouding daarvan tot die wêreld op hierdie manier te verstaan, eerder as om die metafisikus se beskouing daarvan (as 'n representasiemedium of as 'n sluier wat hang tussen die subjek en die werklikheid wat hy probeer ontdek) te aanvaar, neem ons reeds die eerste tree na die bereiking van 'n liberale utopie.

Soos die tradisionele verstaan van die verhouding taal:werklikheid aangepas word, so moet ons verstaan van moraliteit en die verhouding daarvan tot die self ook verander. Soos wetenskaplike taal nie mik op kennis van essensies nie, so behoort ons morele woordeskat ook nie te mik op die ontdekking en oordrag van universele morele beginsels wat korrespondeer tot die "wil van god" of 'n "rasionele morele wet" nie. Moraliteit is nie 'n veld wat hom besig behoort te hou met die identifisering van onvoorwaardelike kategorieëse verpligtinge wat onderskeibaar is van voorwaardelike en hipotetiese verpligtinge (of sentiment) nie. Die pragmatistiese woordeskat beskou nie die onderskeid tussen raadsaamheid (verstandigheid) en morele beginsels as 'n

onderskeid van soort nie, maar eerder as 'n onderskeid van graad. Raadsame handeling (soos om versigtig te wees vir slange, en om jou gesin eerste te stel) en handeling wat ooreenstem met morele beginsels is twee variante van dieselfde ding, naamlik van gebruike rakende ons sosiale verhoudinge. Raadsame handeling is bloot daardie sosiale gebruike wat as natuurlik of roetine voorkom, terwyl handeling wat ooreenstem met morele beginsels die resultaat is van kontroversie rakende wat die raadsaamste sou wees, en aanvanklik nie spontane of roetine gedrag voorstel nie (Rorty 1999:73). Maar daar is geen vasstelbare punt waar morele gebruike skielik 'n gesag bekom wat afwesig is by raadsame handeling nie. Vandag se morele beginsels is heel moontlik môre se raadsaamheid. Om hierteenoor te beweer dat morele beginsels ooreenstem met die wil van God, of universele rasionaliteit, is om prestige te soek vir ons gebruike uit vrees vir morele chaos, om 'n nie-menslike waarborg te heg aan menslike gebruike waarmee ons met mekaar oor die weg probeer kom (Rorty 1999:74 – 75).

Die metafisiese beskouing van moraliteit wat Rorty hier van die hand wys hang saam met 'n spesifieke beskouing van die mens of "self" as 'n "koue, selfgesentreerde, berekenende psigopaat" (Rorty 1999:77) aan wie ons grense moet stel via morele beginsels. Deel van hierdie beskouing is ook 'n onderskeid tussen 'n ware en 'n valse self. Passie, sentiment en selfbelang is eintlik elemente van die mens se "valse self" wat gekorrigeer moet word via 'n ontdekking van die ware self wat in voeling is met 'n nie-menslike element daarbinne, naamlik rasionaliteit (wat dan ook die bron van moraliteit en gewete is). Hierdie self is verborge, maar kan in die onmiddellikheid en selfvolledigheid daarvan teenwoordig gemaak word. Hierteenoor wil 'n pragmatistiese woordeskat die selfbeskouing van die mens stroop van essensialisme en die mens eerder definieer as 'n oop en "fuzzy" projek, gekonstitueer, soos enige ander objek wat ons in taal beskryf, deur die verhoudinge in terme waarvan dit verstaan word (Rorty 1999:52). Die mens, in hierdie idioom, is nie 'n kern of essensiële self wat begeertes en oortuigings besit nie. Die self is eerder die oorvleueling van 'n verskeidenheid begeertes en oortuiginge (Rorty 1990:10). Hiermee impliseer Rorty dat die self beskou moet word as iets gefragmenteerd en relasioneel. Die verhoudinge in terme waarvan die self homself verstaan verteenwoordig 'n gemeenskap of 'n "ons" wat veranderlik is, omdat die verhoudinge in terme waarvan die mens homself beskryf altyd aangepas kan word. Elke aanpassing van hierdie verhoudinge of gemeenskap

impliseer dan ook 'n aanpassing van daardie praktyke wat as raadsaam of moreel beskou word. Hierdie insig is 'n sleutelement van Rorty se postmetafisiese utopisme, wat uiteindelik saamval met die sogenaamde "einde van moraliteit", dit wil sê, met 'n ge-universaliseerde selfverstaan wat so inklusief is dat "morele handeling" natuurlik en raadsaam sou voorkom. Soos Rorty dit stel: "The ideal limit of this process of enlargement is the self envisaged by Christian and Buddhist accounts of sainthood – an ideal self to whom the hunger and suffering of *any* human being (and even, perhaps, that of any other animal) is intensely painful" (1999:79).

Die aanleer en gebruik van hierdie anti-essensialistiese woordeskat van Rorty, waarin "waarheid" vervang word met "bruikbaarheid vir die realisering van ons sosiale aspirasies", en moraliteit met "die veranderlike sentiment van 'n oop self", maak van die gebruiker 'n ironis. Vir Rorty is 'n ironis "the sort of person who faces up to the contingency of his or her own most central beliefs and desires – and someone sufficiently historicist and nominalist to have abandoned the idea that those central beliefs and desires refer back to something beyond the reach of time and chance" (1990:xv). Verder aan in *Contingency, irony and solidarity* voeg hy drie voorvereistes by tot hierdie definisie. Die ironis is iemand wat aan die volgende voldoen:

(1) She has radical and continuing doubts about the final vocabulary she currently uses, because she has been impressed by other vocabularies, vocabularies taken as final by people or books she has encountered; (2) she realizes that argument phrased in her present vocabulary can neither underwrite nor dissolve these doubts; (3) insofar as she philosophizes about her situation, she does not think that her vocabulary is closer to reality than others, that it is in touch with a power not herself. Ironists who are inclined to philosophize see the choice between vocabularies as made neither within a neutral and universal metavocabulary nor by an attempt to fight one's way past appearances to the real, but simply by playing the new off against the old²⁸.

²⁸ Na aanleiding van hierdie definisie is dit moeilik om te bepaal of "ironie" een woordeskat tussen vele is, of eerder 'n soort metawoordeskat. Rorty bied dit aan as een woordeskat tussen vele (een soort menslike aktiwiteit), maar die bostaande definisie impliseer dat ironie nie self 'n woordeskat kan wees nie, omdat dit eerder 'n houding verteenwoordig teenoor woordeskatte as sulks ('n sambreelwoordeskat wat die huldiging van "kleiner" of "meer lokale" woordeskatte toelaat). Die ironis sal byvoorbeeld kan onderskei tussen haar eie finale woordeskat, en haar ironie jeens hierdie woordeskat. Daarom is dit moontlik om 'n ironiese Christen of ironiese Marxist te wees. In hierdie sin bereik Rorty eintlik dit wat hy probeer vermy, naamlik die postulering van 'n soort metawoordeskat. Hierdie woordeskat help ons miskien nie kies tussen woordeskatte via trans-woordeskat kriteria nie, maar dit verskaf wel 'n soort posisie "buite" ons finale woordeskatte. Dit laat ook ruimte vir die soort problematiese ("filosofiese" of "bloot verbale") vrae wat Rorty sou beskou as onbruikbaar, byvoorbeeld "As ek ironies staan teenoor woordeskatte, kan ek dan ook ironies omgaan met die pragmatistiese (of ironiese) woordeskat? En kan ek op grond van my ironiese houding teenoor woordeskatte kies vir 'n nie-ironiese woordeskat (byvoorbeeld die metafisiese woordeskat)? En bly ek dan steeds 'n ironis?". Hierdie problematiese aspek van Rorty se pragmatisme lei dan ook Vattimo daartoe om te vra of Rorty se nuwe woordeskat 'n epistemologiese of hermeneutiese innovasie is (1997:99). Dit bring ook vir Stacey Meeker tot die

(Rorty 1990:73)

Deur ironie word die deur dan ook oopgemaak vir 'n andersoortige verstaan van intellektuele en morele vooruitgang. Vooruitgang het nie meer te make met die toenemende nadering van 'n akkurate beskrywing van die werklikheid nie, en ook nie met 'n toenemend akkurate artikulasie van die wil van god of van die rasonale morele wet nie. Vooruitgang is uiteindelik glad nie 'n funksie van die mens se vermoë tot kennis nie, maar eerder van die mens se verbeelding. Die verbeelding kan via metafore en narratiewe die werklikheid telkens nuut beskryf op 'n manier wat vir ons meer bruikbaar is en so intellektuele vooruitgang bewerk (Rorty 1990:16 – 17; 1999:87). Op morele vlak kan ons deur verbeeldingryke narratiewe die netwerk van verhoudinge waardeur ons onself definieer uitbrei sodat ons telkens nuwe mense inkorporeer in ons selfverstaan. Sou ons dit doen, word dit wat voorheen "moreel" beskou is (weens die "onnatuurlikheid" daarvan), raadsaam of verstandig, omdat dit natuurlik sou wees om "moreel" op te tree teenoor diegene wat deel vorm van ons selfverstaan, diegene wat deel is van ons gemeenskap. Op hierdie manier wil Rorty vooruitgangsmetafore van verdieping of transendensie (penetrasie van skyn tot by werklikheid; uitstyg bo passie, sentiment en selfbelang tot by goddelikheid of rasionaliteit) vervang met metafore van verbreding (Rorty 1999:82 – 83). Wetenskaplike vooruitgang is die uitbreiding van konsensus oor die nut van 'n woordeskat; morele vooruitgang is die uitbreiding van die gemeenskap om meer mense te inkorporeer wie se belange ons op die hart dra (Rorty 1999:81). Hierdie inkorporering van mense in ons gemeenskap gebeur nie via die identifisering van sogenaamde "groot ooreenkomste" vervat in 'n menslike essensie nie. Die pragmatistiese prentjie lyk anders:

Pragmatists think of moral progress as more like sewing together a very large, elaborate, polychrome quilt, than like getting a clearer vision of something true and deep... Convinced that there is no sublime human essence which philosophy might grasp, they do not try to replace superficiality with depth, nor rise above the particular in order to grasp the universal. Rather, they hope to minimize one difference at a time – the difference between Christians and Muslims in a particular village in Bosnia, the difference between blacks and whites in a particular town in Alabama, the difference between gays and straights in particular Catholic congregation in Quebec. The hope is to

gevolgtrekking dat Rorty nie 'n herbeskrywer van woordeskatte is nie, maar eerder iemand wat reeds 'n herbeskrywing voltrek het, en dit nou verdedig (1999:1)

sew such groups together with a thousand little stitches – to invoke a thousand little commonalities between their members, rather than specify one great big one, their common humanity.

(Rorty 1999:86 – 87)

Om op te som: die pragmatistiese woordeskat (ironie) kan die pas versnel waardeur verbeelding (via narratiewe, herbeskrywings en bruikbare metafore) menslike solidariteit bewerkstellig. Natuurlik hoef ironie nie op liberalisme uit te loop nie. Daar is geen noodsaaklike verhouding tussen filosofiese teorieë (woordeskatte) en politieke posisies nie. Ironie sou eweseer 'n totalitêre bestel kon dien (Rorty 1999:24). Die punt is egter dat, sou ons 'n liberale doelwit kies – 'n posisie wat wreedheid beskou as "die ergste ding wat ons doen" (Rorty 1990:xv) – dan is 'n ironiese of pragmatistiese woordeskat meer bruikbaar as 'n metafisiese woordeskat. Rorty argumenteer verder dat dit voordelig sou wees vir beide liberale politiek en filosofie om oor te stap vanaf 'n Platoniese na 'n pragmatistiese kamp. Pragmatistiese filosofie verskaf liberalisme van noodsaaklike herbeskrywings, en liberalisme bewerk ook 'n herbeskrywing van filosofiese aktiwiteit (1990:54).

'n Herbeskryfde filosofie sou dan lei tot 'n nuwe filosoof wat haarself nie identifiseer met die Verligting en met wetenskap nie, en wat nie ironie en metafoor beskou as gevaarlike vorme van relativisme of subjektiwisme wat die taak van korrespondensie bedreig nie (Rorty 1990:3 – 4). Die nuwe filosoof is ook nie 'n soort (metaforiese) skrynwerker wat 'n reeds-vasgestelde sosiale rol goed probeer vertolk nie. Die nuwe filosoof vereenselwig haar eerder met kunstenaars en digters in die breë sin, dit wil sê, met diegene wat die wêreld effens anders laat as wat hulle dit gekry het, wat eerder nuwe sosiale rolle bedink as om ou rolle goed te vertolk (Rorty 2001:122; 1990:8 – 9, 20)²⁹.

²⁹ Rorty se posisie behels gevolglik ook 'n soort "einde van filosofie" (om saam te gaan met die "einde van moraliteit" wat reeds bespreek is). Rorty argumenteer dat die realisering van 'n liberale utopie (en die uitbreiding van die self en haar gemeenskap) nie behaal sal word deur "teorie" nie. 'n Superwetenskap genaamd "filosofie" wat vir ons 'n outentieke waarheid ontbloot waartoe wetenskap nie in staat is nie (weens die beperkte fenomenale toepassingsveld daarvan) sal nie utopie help realiseer nie. Hiervoor is narratiewe veel meer geskik, en daarom moet ons eerder aanklop by etnografe, joernaliste, romanskrywers en digters as by filosowe (vgl. Rorty 1990:xv, 4, 94).

1.3 Die Rol van Utopie in die Pragmatistiese Woordeskat

Die vraag is nou hoe utopie inskakel in 'n postmetafisiese en pragmatistiese woordeskat? In die pragmatistiese verhaal moet utopie gesien word as die horison van hoop, en die motor van geskiedenis (Meeker 1999:2). Rorty se antimetafisiese woordeskat haal struikelblokke uit die weg van intellektuele en morele beweegbaarheid (veral dan die struikelblok van gehoorsaamheid en respek relatief tot een of ander variant van transendensie). Utopie, op sy beurt, verskaf 'n rigting of *telos*. Rorty gaan egter versigtig om met die idee van teleologie. Die geskiedenis beweeg sonder noodwendigheid en is nie gerig op 'n voorafbepaalde bestemming nie (Rorty 1999:xxxii, 38). Dit is een van die vele lesse wat Rorty uit Darwin ekstrapoleer. Sosiale "vooruitgang" is eerder die resultaat van 'n reeks toevallighede wat retrospektiewelik (dit wil sê, vanuit die toekoms) beoordeel kan word as dinge wat ons gehelp het om beter in en met ons omgewing oor die weg te kom (Rorty 1999:27). Sou 'n mens dan beweer dat utopie dien as "telos" in Rorty se werk, moet hierdie "telos" verstaan word as 'n oneindige proses. Utopie behels nie die manier waarop die geskiedenis saamloop tot 'n reeds-bestaande Waarheid nie. Utopie is eerder die manier waarop die toekoms uitsprei in altyd nuwe moontlikhede op geluk en vryheid (1990:xiv). Hier word dit duidelik hoe 'n postplatoniese woordeskat, bevry van 'n toewyding tot die reeds-bestaande (tot die verlede), 'n gerigtheid op 'n beter toekoms moontlik maak.

Maar as utopie dan 'n *telos* is in hierdie sin ('n gerigtheid op 'n oop en beter toekoms) hoe bepaal ons wat "beter" behels, en hoe kom Rorty uit by die bevoordeling van 'n liberale en demokratiese ideaal? Rorty gaan ook versigtig hiermee om. Die pragmatist wil nie 'n uitgespelde plan realiseer nie. Die toekoms kan nie gedetailleerd uitgestippel word nie, maar moet verras en opbeur. Daarom is 'n "beter" toekoms vir die pragmatist vaag. Dit behels "meer van wat ons beskou as goed, en minder van wat ons beskou as sleg" (Rorty 1999:28). Hierdie antwoord lei Rorty dan tot 'n liberale en demokratiese utopie, 'n beeld van 'n beter toekoms wat meer vryheid en verskeidenheid bevat (wat ons nou beskou as goed), en minder wreedheid, pyn en vernedering (wat ons nou beskou as sleg). Liberalisme hou ook die voordeel in van 'n strakke onderskeid tussen die private en publieke sfere. Hierdie skeiding is handig om twee redes. In die eerste plek is die samesmelting van die private en die publieke 'n residu van 'n metafisiese woordeskat. Deel van hierdie woordeskat is die poging om, in die essensie van die

mens, 'n normatiewe riglyn te vind vir die strukturering van die publieke orde. Om die private en die publieke te skei beteken dus om van nog 'n vorm van metafisiese eerbied ontslae te raak. In die tweede plek is 'n strakke skeiding van die private en publieke die beste manier om die ideale van outonome selfskepping en die (publieke) vestiging van sosiale geregtigheid (die vermindering van pyn, vernedering en lyding) tegelyk te onderhou. Liberalisme en demokrasie lyk vir Rorty dus na die beste voorstel tot op hede vir hoe mense doeltreffend (en nie-gewelddadig) met mekaar en met hulle omgewing oor die weg kan kom. Ter wille van die realisering van hierdie "beter" toekoms sal Rorty se toekomstige utopie bes bevolk word deur liberale, waarvan sommige ironiese intellektuele (digters) is met die vermoë tot verbeeldingryke herbeskrywing, en andere vanselfsprekende historiste en nominaliste (1990:87).

Om saam te vat: Rorty se utopisme is 'n vae doelwit van 'n "beter toekoms" wat bereik sal word via (i) 'n ironiese en essensielose werklikheidsbeskouing en (ii) 'n veranderlike en uitbreidende narratief. Rorty se utopie is dus nie afhanklik van 'n metafisiese woordeskat nie. Inteendeel, dit is juis daarteen opgestel. Hierdeur word die epistemologiese probleme met betrekking tot die begronding van utopie omseil. Rorty se ideaal vereis nie van ons om 'n waarborg te verskaf in die vorm van "waarheid", die korrespondensie tot "hoe dinge is", of die identifisering van essensies nie. Al wat vereis word is woordeskat verruiling. En hierdie verruiling geskied nie deur argumentasie of deur die toepassing van kriteria nie. Die vestiging van 'n nuwe woordeskat is eerder vergelykbaar met gewoontevorming of vriendekringwisseling (Rorty 1990:6 – 7). 'n Nuwe woordeskat word nie deur arbitêre wilsaktes of deur sistematiese argumentasie gevestig nie (Rorty 1999:62 – 63). Dit is 'n geleidelike proses waardeur nuwe metafore en nuwe narratiewe byval vind, en meer dikwels gebruik word totdat ons eendag besef dat ons 'n nuwe taalgewoonte aangeleer het. Rorty se politieke projek is dus nie die aankondiging van 'n nuwe en onbetwyfelbare waarheid nie. Rorty se hoop is eerder dat 'n reeks pragmatistiese herbeskrywings byval sal vind (Rorty 1990:9). Om hierdie rede propageer hy ook die ontwikkeling van utopiese tekste. Hierdie tekste moet egter, in teenstelling met die Nuwe Testament en die Kommunistiese Manifest, oor die volgende eienskappe beskik: dit sal geleidelike hervorming eerder as onmiddellike en radikale transformasie verkondig; dit sal 'n verlange eerder as 'n profesie uitspreek; dit sal 'n minder apokaliptiese

boodskap oordra; en, dit sal ons op nuwe en gedetailleerde wyses wys op die pyn en vernedering wat ons veroorsaak (1999:208).

Rorty se utopisme omseil ook die geweld van metafisiese utopisme. Die anti-essensialisme van sy woordeskat verhoed die geweld van uitsluiting en van dialoogbeëindiging. Rorty se woordeskat is juis 'n woordeskat van verandering of beweeglikheid, 'n woordeskat wat statiese of "slegte" utopisme vermy en wat groei (deur herbeskrywing) inbou in die struktuur van utopie. Deur die liberale aard daarvan is Rorty se utopie verder ook toegewyd tot die vermindering van geweld, eerder as 'n potensiale medium daarvoor.

1.4 Residuele Geweld in die Pragmatistiese Utopie

Daar is egter vorme van geweld wat nie uit Rorty se pragmatistiese utopie uitgesluit kan word nie. In die eerste plek is daar die moontlikheid van vernedering *deur* ironie. In die goedbedoelde poging van die liberale intellektueel om pyn aan te spreek deur verbeeldingryke herbeskrywing lê daar naamlik 'n reële gevaar om diegene namens wie die ironis optree se finale woordeskatte te bedreig (Meeker 1999:7). Rorty erken self hierdie moontlikheid. Diegene wat in pyn is ervaar vernedering omdat hulle nie beskik oor die nodige taal waarin hulle hulle pyn hoorbaar kan maak nie³⁰. Hulle het die ironiese liberaal nodig om vir hulle in te staan. Maar in hierdie proses word hulle ook verneder deur hulle onvermoë om sin te maak van hulleself in hulle eie terme. Die liberale ironis se intervensie suggereer dat "one's self and one's world are futile, obsolete, *powerless*" (Rorty 1990:90). Rorty se onbevredigende antwoord hierop is dat hierdie soort vernedering eweseer 'n metafisiese woordeskat vergesel, omdat die metafisikus, ten spyte daarvan dat hy nie 'n ironis is nie, ook herbeskryf (in die proses van intellektuele of morele vooruitgang deur verdieping of transendensie). Maar selfs Rorty erken dat die ironis se vernederingsvariant 'n spesiale soort verwyd ontlok, omdat sy nie haar herbeskrywing kan motiveer via 'n verwysing na die ewige strukture van die werklikheid nie. Die herbeskrywing wat die ironis verskaf vorm eerder deel van haar eie private selfskepping (1990:91). As 'n mens hierdie residuele geweld in die pragmatistiese utopie in ag neem impliseer dit dat Rorty deur sy onderskeid tussen ironiese intellektuele en "common sensical" burgers binne utopie

³⁰ Let hier op die ooreenkoms tussen Rorty se verduideliking van vernedering en Lyotard se beskrywing van 'n *differend*. In beide gevalle is geweld of onreg die gevolg van 'n taalgebrek.

self 'n meganisme van vernedering en verwyd ingebou het: "One group is plainly equipped to dominate and humiliate the other group. Even if we look at the matter realistically and understand the infinite incremental variations that are bound to exist between these two categories, we still must cope with the hierarchization of society without a theoretical mechanism to help us" (Meeker 1999:8).

'n Tweede soort geweld bly ook agter in Rorty se liberale utopie, een waaraan hy self nie aandag skenk nie. Hierdie soort geweld het te make met begeerte en word juis versterk deur die afwesigheid van metafisika en transendensie. Die argument hier, gebaseer op die werk van René Girard, is dat begeerte altyd gemedieer word, altyd mimeties van aard is. Eenvoudig gestel: 'n mens begeer altyd wat sy/haar rolmodel(le) begeer. Maar wanneer hierdie rolmodelle ander mense is, en dus op gelyke voet met ons staan, word die mediator deur die proses van begeerte eintlik 'n mededinger met betrekking tot die objek waarop ons begeerte konvergeer. Die mediator word dus ook die objek van verwyd en 'n potensiële bron van vernedering³¹. Vanuit die perspektief van begeerte kan die geskiedenis beskou word as die ontwikkeling van verskillende strategieë om die geweld van mimetiese begeerte te vermy of uit te stel. In religieuse samelewings, en in samelewings waar 'n metafisiese woordeskat gebruik word, word die probleem van mimetiese begeerte opgelos deurdat die mediator (sy dit "God" of "Waarheid" as die derde party in sogenaamde "vertikale", mens-tot-transendente, mediasie) te verhewe en te onbereikbaar is om deel te neem aan die begeringspel, en dus nie die objek van verwyd of die agent van vernedering kan wees nie. Die mediator bewerk eerder solidariteit (sodat solidariteit 'n funksie van metafisika kan wees!) en die geweld van "horisontale" (mens-tot-mens) mediasie word gekonsentreer op 'n enkele slagoffer wat as sondebok in offer-rituele funksioneer. Dat ons gesekulariseerde samelewings dan minder wreed is as rituele samelewings het nie te make met morele vooruitgang en met die uitbreiding van sentiment nie, soos Rorty graag sou wou glo, maar met die omvattendheid van 'n marksisteem "in which desires are generated and deferred in a continual process of exchange of both goods and representations" (Meeker 1999:8). In Rorty se pragmatistiese utopie word daar egter

³¹ Rutger Claassen, in sy boek Het eeuwig tekort: een filosofie van de schaarste (2004), argumenteer tereg dat hierdie mededinger nie noodwendig tot geweld hoef te lei soos hierdie argument beweert nie. Die objekte van ons begeerte is nie altyd beperk sodat net een persoon in besit daarvan kan wees nie. Sekere begeerbare objekte is dupliseerbaar. Vergelyk byvoorbeeld ons begeerte na 'n spesifieke kledingstuk, 'n spesifieke beroep, 'n soort erkenning. Omdat ander begeerbare objekte hulleself egter wel leen tot eksklusiewe bekombaarheid sal ons eers hierdie teen-beswaar ignoreer.

weggedoen met metafisiese of religieuse strategieë vir die hantering van mimetiese geweld. Erger nog, die uitbreiding van die self om meer andere te inkorporeer in haar eie gemeenskap vermenigvuldig horisontale mediators, vermeerder die agente van vernedering en die objekte van verwyte, en vergroot dus die potensiaal tot geweld sonder om 'n meganisme te verskaf vir die hantering daarvan³².

Rorty fouteer gevolglik in sy identifisering van ongelykheid as die bron van wreedheid, soos Stacey Meeker ook argumenteer (1999:8). Mimetiese begeerte is eerder die sondebok, en daarom kan demokrasie en egalitarisme juis die fasiliteerders van wreedheid wees. Wanneer ons begeertes gefrustreer word in 'n konteks van gelykheid is ons vernedering immers groter.

Op hierdie kritiek kan daar vanuit 'n Rortyaanse oogpunt drie reaksies wees. Die eerste moontlike respons is om 'n onderskeid te tref tussen meer en minder ernstige geweld, of tussen geweld waaraan ons iets kan doen, en geweld wat buite ons beheer is. Hierdie soort argument sou moes aanvoer dat die vernedering van gefrustreerde mimetiese begeerte nie vergelykbaar is met die vernedering en geweld van sosiale ongelykheid en die uitsluiting wat gepaardgaan met die onvermydelike klasseverdeling van kapitalisme nie. Alhoewel hierdie onderskeid oortuigend of "common sensical" mag voorkom strook dit nie met 'n Rortyaanse posisie nie. Met betrekking tot geweld berus dit op 'n (onbepaalbare) verskil in soort eerder as 'n verskil in graad. En sou die onderskeid tussen ernstige en nie-ernstige geweld herbeskryf kon word as 'n onderskeid van skaal, dan is ons nie meer geoorloof om minder ernstige geweld te ignoreer nie. Dit is miskien so dat Rorty nie alle verskille van soort afwys nie, maar wanneer dit kom by "pyn" is dit betreklik duidelik dat Rorty lig sal trap en nie enige variant van pyn sonder meer sal ignoreer nie. Om dit te doen sou 'n glibberige glybaan na 'n gewelddadige toekoms wees. Die onderskeid tussen

³² Ook hier is daar 'n tekortkoming met betrekking tot die aanklag van mimetiese geweld teen Rorty se utopie. In die eerste plek sou 'n mens moet erken dat die mark steeds in Rorty se utopie kan dien as begeerte-teenvoeter. Hierbenewens spreek Rorty hom sterk uit teen die globalisering van die mark (vgl die opstel "Globalization, the Politics of Identity and Social Hope" in Rorty, R. 1999. Philosophy and Social Hope. New York: Penguin Books, pp. 229 – 242.) wat kan inhou dat meer en meer mense se begeerte konvergeer op soortgelyke objekte.

ernstige en minder ernstige vorme van geweld slaag dus nie as 'n verdediging van Rorty se liberale utopie nie³³.

'n Tweede repons sou wees om te argumenteer dat Rorty se postmetafisiese utopisme nie die volledige uitwissing van geweld of vernedering as 'n realistiese ideaal beskou nie. In sy eie woorde en in ooreenstemming met die werk van Derrida erken Rorty tog dat "every imaginable utopia will need a social protest movement. Justice is a ghost that can never be laid" (1999:213). Elke utopiese inisiatief sal gevolglik onvoorspelbare vorme van geweld of ongeregtheid na vore bring, en noodsaak daarom volgehoue aanpassing, 'n nuwe utopisme wat sy visier opnuut sal rig op 'n selfs beter toekoms.

'n Derde respons op die probleem van mimetiese begeerte is om aan te voer dat Rorty se liberale utopie reeds 'n strategie bevat om daarmee om te gaan, naamlik ironie en herbeskrywing, wat juis 'n sentrale rol vervul in Rorty se toekoms. Ironie en herbeskrywing kan miskien nie die vernedering wat mimetiese begeerte veroorsaak vermy nie, maar dit kan dit retrospektiewelik versag. Wanneer die self as 'n "fuzzy" en oop projek eerder as 'n soort essensiële kern beskou word (soos in Rorty se woordeskat) dan hoef die frustrasie van ons begeertes ons nie meer persoonlik te skend nie, omdat ons onself altyd opnuut kan verstaan in terme van ons verhoudinge tot ander objekte van begeerte. Die mislukking van ons pogings om 'n begeerlike objek te bekom of toestand te bereik is gevolglik nie 'n mislukking van ons self om saam te val met die essensiële aard daarvan nie, maar 'n oproep om onself anders te beskryf, om die posisie van die self binne die relasionele netwerke daarvan te verskuif. Hierdie proses is ook nie onbekend aan ons nie. Ons persoonlike

³³ Alhoewel hierdie onderskeid (tussen ernstige en minder-ernstige vorme van geweld) nie slaag as 'n verdediging van die ironies-liberale utopie teen die gevaar van mimetiese begeerte, verwyt en geweld nie, wys dit tog op die moontlikheid om ironies met geweld, pyn en vernedering om te gaan. Hierdie moontlikheid veroorsaak probleme waaraan Rorty nie aandag skenk nie. Moet die pragmatiese enige bewering van "pyn" en "vernedering" onkrities aanvaar? Moet enige bewering/beskuldiging van hierdie soort die pragmatiese noop tot nuwe narratiewe en die aanpassing van sy woordeskat? Of is dit moontlik dat iemand (of 'n gemeenskap) wat 'n pyn-aanklag inbring kan fouteer oor hulle pyn en vernedering? Die moontlikheid bestaan ook dat 'n wenslike ironiese houding die beoordelaar of ervaarder van pyn tot die insig kan bring dat die konsep "pyn" verkeerd gebruik is, en dat 'n aanpassing van hulle selfverstaan die "pyn", "wreedheid" of "vernedering" sal laat verdwyn (of sal ontbloot as "oninteressante" of "onbruikbare" pyn). Daar is getuigenis in Rorty se werk dat hy, teen sy eie bedoelinge in, hierdie laaste standpunt huldig. Daarom ignoreer hy bykans vernedering *deur* ironie, en daarom wys hy die pyn van *differends* af as 'n oplosbare pseudo-probleem (vgl my behandeling hiervan verder aan in hierdie afdeling).

ontwikkeling, vanaf ons skooljare tot ons aftrede, is 'n voortdurende proses van herbeskrywing. En ons sporadiese onvermoë om onself te herbeskryf is ook nie noodwendig vernederend nie. Ons gemeenskap (sy dit ons ouers, 'n eggenoot, of 'n vriend) is voortdurend besig om ons te help in hierdie proses. Die hanterings van mimetiese begeerte word dus juis aangehelp deur Rorty se pragmatistiese onderskeid tussen verlede en toekoms, tussen getrouheid aan essensies (te vinde in uitsprake soos "Be true to yourself") en 'n verbeeldingryke uitkyk op ons toekomstige moontlikheid.

Op grond van die tweede en die derde respons wat hier behandel is kan ons dus tot die gevolgtrekking kom dat die aanklag van residuele geweld in die ironies-liberale utopie nie fatale probleme is vir ons formulering van 'n postmetafisiese utopisme nie. Ironie, herbeskryfbaarheid, en die onderskeid tussen verlede en toekoms kan hierdie residuele geweld die hoof bied. Maar dit is juis ook Rorty se onderskeid tussen verlede en toekoms wat verdere probleme veroorsaak vir sy variant van postmetafisiese utopisme. Alhoewel Rorty hierdie onderskeid sentraal plaas in sy filosofie van sosiale hoop, en daarmee die dualismes van die Grieke van die tafel wil vee, is dit 'n onderskeid wat hy self nie ernstig opneem nie. Wanneer Rorty sy utopiese toekoms definieer as 'n toekoms wat "meer bevat van wat ons beskou as goed, en minder bevat van wat ons beskou as sleg", en wanneer hy sy utopie binne die raamwerk van liberale demokrasie plaas, ontnem hy die toekoms van die verrassende "andersheid" daarvan wat dit eintlik die objek van hoop sou kon maak. Rorty korrupteer sy toekoms deur die waardes van die hede, wat meespeel aan huidige wreedheid en lyding, daarop te projekteer. Dit is ook duidelik wanneer hy beweer dat verandering van ons begeertes en oortuigings "rasioneel" moet plaasvind, in ag genome dat "rasionaliteit" ge(her)definieer word as die vermoë "retrospectively [to give] account of why one changed – how one invoked old beliefs or desires in justification of the new ones..." (1991:212)³⁴.

Dus, in sy (onbewuste) getrouheid aan die Marxistiese eis dat ons toekomsgerigtheid geanker moet wees in reedsbestaande, hoopvolle tendense (of begeertes en

³⁴ Hier weerspreek Rorty ook homself. Aan die een kant beskryf hy die proses van woordeskatwisseling as 'n soort gewoontevorming wat ons verras, 'n proses gelyksoortig aan verlief raak. Aan die ander kant stel hy dat dit irrasioneel sou wees om nie die vervanging van ons begeertes en oortuigings te kan regverdig op grond van vorige oortuigings en begeertes nie. Hy stel eksplisiet die ongewensdheid daarvan "om hulpeloos te moet sê 'dit het net gebeur; op een of ander manier is ek bekeer'" (Rorty 1991:212).

oortuigings), ignoreer Rorty Foucault se waarskuwing (en Adorno en Derrida s'n) dat die projektering van 'n utopiese toekoms ons deelname aan die huidige bestel versterk. Daarom sou Dewey tereg ook Rorty kon kasty daarvoor dat hy die knie gebuig het voor "the lure of a pseudoscience which could extrapolate from the present to the future" (Rorty 1999:30). Stephen Crook wys ons ook op die skade wat hierdie Marxistiese eis utopie berokken het. Deur die utopiese sosialiste te verwyt daarvoor dat hulle "onrealisties" omgegaan het met die toekoms (dit wil sê, dit nie geanker het in die historiese en materialistiese prosesse van die hede nie) het Marx en Engels 'n halsband vasgemaak om die nek van ons utopiese verbeelding (2000:205 – 206)³⁵. Ook Rorty neem deel aan hierdie inperking van die utopiese gees.

Rorty bied egter steeds lippediens aan die idee dat die toekoms ons sal verras. Pragmatiste beskryf immers hulle ideale toekoms slegs in vae terme: "They [pragmatists] are limited to fuzzy and unhelpful answers because what they hope is not that the future will conform to a plan, will fulfil an immanent teleology, but rather that the future will astonish and exhilarate" (Rorty 1999:28). Daarom is utopisme vir die pragmatisties 'n volgehoue en oneindige proses. Tog stel Rorty die hoopvolle utopis teleur met 'n blik op die toekoms wat nie veel anders lyk as die goed funksionerende sosiale demokrasieë waarmee ons reeds bekend is nie. Individue en hulle variante van selfskepping mag ons dalk in Rorty se toekoms verras, maar die samelewing as geheel bied niks nuuts nie. Die rede hiervoor is miskien, soos Santos tereg argumenteer, dat Rorty se utopisme 'n optimistiese houding teenoor die toekoms behels, eerder as 'n hoopvolle een. Optimisme, vir Santos, is 'n houding teenoor die toekoms gevoed deur 'n vertroue dat die realisering van ons aspirasies en die vorm wat ons toekoms sal aanneem binne ons beheer is. Hierteenoor het hoop te make met 'n sprong en met afwagting. Die hoopvolle persoon of gemeenskap se vertroue in 'n beter toekoms is ongegrond, en volg ten spyte van 'n besef van hulpeloosheid en beperkinge met betrekking tot die realisering van aspirasies en drome. Daarom is hoop 'n sprong na 'n ongewaarborgde bestemming, en 'n afwagtende houding op iets wat ons nie kan voorstel of met goeie rede kan voorspel nie (Santos 2003:434 – 435). Hierdie

³⁵ Vergelyk die volgende aanhaling van Crook: "...Marxist variants of social theory emerged in the nineteenth century out of a rather specific adaptation of utopian themes. They offered orientations to a future that could be understood as the working-out of principles already present, if hidden, in the existing order... The legacy of this adaptation of utopianism for contemporary social theory is a reluctance to think of the future as significantly 'open' outside fairly narrow limits..." (2000:205 – 6)

elemente van hoop is veral merkbaar in die werk van Jacques Derrida wat byvoorbeeld argumenteer dat geregtigheid altyd 'n sprong vereis, omdat geen hoeveelheid berekening dit ooit kan waarborg nie (geregtigheid is immers 'n ervaring van die onbeslisbare). Hierbenewens is Derrida se utopiese hoop gerig op 'n "demokrasie om te kom", 'n demokrasie wat nog nie denkbaar of artikuleerbaar is nie, maar wat ons huidige sisteem sal transendeer (in 'n immanente en nie-metafisiese sin van transendensie). Rorty se utopisme beskik nie oor hierdie soort kwasi-transendensie nie. Daarsonder word sy hand geforseer in die rigting van hervormingspolitiek, teenoor 'n radikale politiek wat ons gewoonlik met utopisme assosieer. Soos Rorty dit self stel: "Politics, as I see it, is a matter of pragmatic, short-term reforms and compromises... I want to save radicalism and pathos for private moments, and stay reformist and pragmatic when it comes to my dealings with other people" (Rorty 2000:17). Hierdie voorkeur vir hervorming strook met die afwesigheid van hoop in Rorty se werk. Sy oortuiging dat die ontwikkeling en opvoeding van ons sentiment en ons simpatie 'n wêreld tot stand kan bring waarin sosiale ongelykheid ondenkbaar en onverantwoordbaar is, wys eintlik daarop dat hy nie kennis vervang met "hoop" nie, maar eerder met 'n "optimisme sonder hoop".

Rorty se optimisme en die ankerings van sy utopie in bestaande liberale praktyke maak sy werk ook kwesbaar vir postkoloniale kritiek, soos hyself ook erken. Sy liberale utopie is nie uit die lug gegryp nie, dit is 'n kultuurspesifieke ideaal met sy oorsprong in die historiese ervarings van Europa, die Weste, of, soos hy dit veral sou situeer, in Amerika (verstaan as konsep, soos in die titel van sy boek Achieving Our Country (2001)). Om dan voor te stel dat hierdie kultuurspesifieke ideaal ge-universaliseer behoort te word impliseer 'n vorm van kolonialisme, of ten minste van etnosentrisme (Geertz 2000:21). Dit is natuurlik so dat pragmatisme toegewyd is aan filosofiese pluralisme, dit wil sê, aan die oortuiging dat vooruitgang nie te make het met die saamvloei van 'n veelheid ideale tot een ideaal wat korrespondeer met die "manier hoe dinge is" nie, en dat daar meer as een soort waardevolle menslike lewe kan wees (Rorty 1999:266 - 268). Die liberale ideaal word dus nie metafisies begrond nie, en dit is nie in die naam van God of die waarheid wat die pragmatistiese universaliserende herbeskrywingskruistog onderneem nie. Rorty se repons op die postkolonialisme is gevolglik om te erken dat die liberale ideaal kultuurspesifiek is, maar om die oorsprong daarvan as onbelangrik van die hand te wys. Die liberalis maak 'n voorstel

vir 'n manier om suksesvol en gelukkig met verskil oor die weg te kom, sonder om meerwaardige rasionaliteit of kennis op te eis. Die vraag behoort dus nie te wees "Waar kom hierdie voorstel vandaan?" nie, maar "Is hierdie voorstel bruikbaar, of is 'n beter alternatief moontlik?" (Rorty 1999:273).

Dit is dan ook hier waar die spanning tussen Rorty en Lyotard se werk na vore tree – tussen konsensus as ideaal of konsensus as teenproduktief. Die postkoloniale kritiek teen Rorty is immers die resultaat van 'n onderskeid wat hy maak tussen *metanarratiewe* en historiese narratiewe van vooruitgang (Rorty 1991:211 – 212). Met hierdie onderskeid grens hy sy posisie af van Lyotard s'n. Rorty, soos Lyotard, glo nie dat dit meer moontlik is om ons sosiale aspirasies metafisies te begrond nie, en dus om konsensus te bereik via verwysing na die ontdekking van "waarheid" nie. Maar dit beteken nie vir Rorty dat ons moet ophou om konsensus na te streef via moreel opheffende historiese narratiewe nie (1991:211). Rorty se sosiale hoop (of optimisme) is miskien nie gerig op 'n morele of politieke konsensus wat saamval met "hoe dinge werklik is" nie, maar dit berus wel op die moontlikheid van 'n konsensus wat saamval met "die manier waarop Amerika (of: die ironiese liberaal) dink dinge behoort te wees". Dus, waar Lyotard die ideaal van konsensus laat vaar as teenproduktief met betrekking tot geregtigheid (omdat 'n behaalde konsensus altyd lei tot uitsluiting, of tot geforseerde stilte, of tot die ontstaan van taalkorte of *differends*)³⁶, wil Rorty konsensus behou. Maar hierdie konsensus is dan die resultaat van (oortuigende) historiese narratiewe van vooruitgang, eerder as van narratiewe wat ons hoop metafisies begrond.

Dit is nie moeilik om oorgehaal te word tot Rorty se posisie nie. Deur byvoorbeeld 'n film te kyk soos *De Tweeling* (2002; waarin versoening tussen Duitse en nie-Duitse Europeërs na die Tweede Wêreldoorlog bevorder word deur te wys op gedeelde ervarings en traumas), of 'n boek te lees soos *Cry the Beloved Country* (1948; waarin sentiment gerig word op versoening tussen swart en wit in apartheid Suid-Afrika), word 'n utopiese optimisme aangevuur, en kan 'n mens maklik tot die slotsom kom dat dergelike narratiewe kan bydra tot die realisering van die postmetafisiese, pragmatistiese utopie – dat ons met reg mag uitsien na "a time when the Cashinahua,

³⁶ Vgl die afdeling "Utopisme as Drakoniese Metanarratief" in Hoofstuk 2.

the Chinese, and (if such there be) the planets which form the Galactic Empire will all be part of the same cosmopolitan social democratic community" (1991:212). Hierdie toekomstige samelewing sal 'n utopie wees "in which everybody has had a chance to suggest ways in which we might cobble together a world (or Galactic) society, and in which all suggestions have been thrashed out in free and open encounters" (1991:213).

Wat Rorty egter nie ernstig genoeg opneem nie, en wat hy maklik van die hand wys vanweë sy optimisme, is die feit dat sy voorkeur vir die liberale narratief – as die beliggaming van die "beste van die Weste" (1991:211) – 'n "vry en oop ontmoeting" tussen "die Weste" en kulturele "andere" onmoontlik maak. Dit is juis om hierdie rede dat Lyotard nie so 'n strakke onderskeid tussen *metanarratiewe* en historiese narratiewe maak nie. Beide is ewe skuldig aan hermeneutiese geweld en marginalisering. Die historiese narratief van vooruitgang, wat die basis moet wees van Rorty se gemeenskapsinteraksie, is 'n woordeskat of taalspel waarin "andere" miskien nie hulle voorstelle (of lyding) voldoende kan verwoord nie. Hieroor is Rorty egter nie te bekommerd nie. Vir hom is taalspele of woordeskatte (of die verbinding van frases, in Lyotard se idioom) nie skepe wat noodwendig in die nag by mekaar verby hoef te vaar nie; dit is ook nie onverbindbare eilande nie. Ons kan miskien nie die sinne van een taalspel vertaal in 'n ander taalspel nie, maar enige taal kan aangeleer word, en daarna in 'n ander taalspel "verduidelik" word. Wanneer ons mekaar se tale aanleer, raak "vry en oop interaksie" moontlik, en kan ons praat van "oortuiging" eerder as van "dwang/geweld". Solank ons narratiewe nie narratiewe van Bevryding is nie – narratiewe wat 'n gedeelde menslike essensie postuleer en met normatiewe status bekleed – maar eerder narratiewe van toenemende kosmopolitanisme of toleransie, dan kan konsensus geweldloos behaal word. Rorty se optimisme en sy vertroue in die liberale woordeskat lei dus tot die oortuiging dat *differends* omgeskakel kan word, binne die liberale woordeskat, tot litigasie.

Maar selfs hierdie skuif red Rorty nie van postkoloniale kritiek nie. Die rede hiervoor is dat Rorty byvoorbaat 'n keuse gemaak het (en verdedig) vir 'n liberale of Westerse narratief, as die politieke alternatief wat 'n kulturele ontmoeting sal oorleef, hoewel dan in aangepaste vorm. Rorty is al te gewillig om te voorsien dat ander alternatiewe afgeskaf kan word terwyl die liberale narratief slegs aangepas sal word. Die

ontmoeting tussen die Weste en ander gemeenskappe het dienoooreenkomstig as doel "to get inside the inhabitants of that culture long enough to get some idea of how we look to them, *and whether they have any ideas we can use*" (Rorty 1991:212 – 213; my beklemtoning). In lyn hiermee staan die Weste onder geen verpligting om andere se voorstelle vir die aanpassing van die "Galactic" narratief te aanvaar nie: "The Chinese, the Cashinahua, and the Galactics will doubtless have suggestions about what further reforms [to cosmopolitan, social democratic institutions] are needed, but we shall not be inclined to adopt these suggestions until we have managed to fit them in with our distinctively Western social democratic aspirations" (Rorty 1991:212). Rorty se metafoor vir kommunale interaksie is ook veelseggend hier. Vir hom leer Wittgenstein se taalspelteorie nie vir ons dat daar onoorbrugbare klowe bestaan tussen talige eilande nie, maar eerder dat ons brue moet bou, "which will, in time, make the archipelago in question continuous with the mainland" (Rorty 1991:216). Dit is nie moeilik om in te sien dat die liberale Weste in hierdie metafoor die "mainland" voorstel, en dat ander gemeenskappe slegs eilande is wat moet inval nie. Rorty se toewyding tot die liberale narratief maak dit dus vir hom onmoontlik om te oorweeg dat die Weste miskien die eiland kan wees wat bloot dien om 'n ander (beter?) narratief aan te pas. En weens hierdie houding is Rorty se sogenaamde "onvermydelike en onkritiseerbare" etnosentrisme nie so onkritiseerbaar as wat hy graag sou wou glo nie.

Om saam te vat: 'n Gesentraliseerde en ironiese utopiese narratief, hoewel oortuigend en opbouend, behou 'n uitsluitende en koloniale karakter, waarvan die uitwissing juis die oproep tot 'n postmetafiese utopisme gemotiveer het. Rorty se herartikulasie van utopie slaag ook nie daarin om die onderskeid tussen verlede en toekoms ernstig op te neem nie, en laat ons dus met 'n (teleurstellende) optimisme, eerder as met utopiese hoop. Die voorstel vir 'n ironies-liberale utopie kan dus die teoretiese kritiek teen utopisme se verhouding tot metafisika die hoof bied, maar laat ons steeds met die probleme van metanarrativering (of institusionalisering) en die moontlike oordrag van bestaande lyding na die toekoms (weens die afwesigheid van 'n soort kwasi-transendensie). Wat hierdie resterende teoretiese probleme betref bied Gianni Vattimo vir ons miskien 'n aanneemliker alternatief in die konsep en ideaal van "heterotopie".

2. Heterotopie: Postmetafisiese Utopisme sonder 'n Gesentraliseerde Narratief

'n Postmetafisiese utopisme in die vorm van 'n grondlose, maar toenemend inklusiewe narratief – 'n narratief waarvan die spesifieke en historiese oorspronge erken word, en wat nie aanspraak maak op die ontdekking van stabiele en ewige strukture nie, maar wat oor die vermoë beskik om meer en meer perspektiewe en gemeenskappe daarin te inkorporeer sodat dit bydra tot die totstandkoming van 'n toekomstige "parlement van die mensdom" – is problematies as 'n houdbare herartikulering van utopie. Hierdie insig is die resultaat van 'n oorweging van Richard Rorty se werk – 'n inspirerende, maar onvolledige poging tot die herartikulering van utopisme deur die inenting daarvan op 'n postmetafisiese (pragmatistiese) woordeskat. 'n Mens sou kon argumenteer dat Rorty se werk 'n denkeksperiment is wat die volgende resultate lewer: 'n utopisme wat losgemaak word van die verbintenis daarvan tot metafisika, maar wat die verbindings tot metanarrativering onaangeraak laat, lewer steeds geweld op. Die logiese volgende stap is 'n eksperiment wat toets of utopisme kan oorleef, en kan ophou om geweld te genereer, indien die are daarvan wat dit verbind tot metanarrativering, ook afgesny word. Hierdie eksperiment, en die resultate daarvan, kan nagegaan word in die radikaal-hermeneutiese werk van Gianni Vattimo.

Vattimo stel die herwinning van utopie eksplisiet aan die orde wanneer hy vra "of... die idee van utopie nie dalk 'n ontbinding ondergaan het nie – 'n *Verwindung* in die Heideggeriaanse sin – wat dit in effek toelaat om geherartikuleer te word in 'n nuwe vorm, met eienskappe wat beter konformeer tot ons postmoderne era" (2006:18). Die *Verwindung* (verbuiging/verwringing) wat Vattimo hier voorstel sluit egter in dat utopisme ont-bind (afskeid neem) van gesentraliseerde narratiewe, omdat die "einde van metafisika" (wat hierdie denктаak motiveer) terselfdertyd die einde van enige sentrum van geskiedenis, of enige hoop op die redusering van historiese sentra tot een narratief, behels. Dit is dus duidelik dat Vattimo, soos Rorty, dit het oor die beëindiging van die metafisiese begronding van ons politieke ideale. Metafisika het 'n soort struikelblok geword met betrekking tot sosiale hoop, en ons moet daarvan afstand doen om sodoende geweld te verminder, maar ook as deel van die taak van denke om die historiese (postmoderne) roeping daarvan te beantwoord. Om te verstaan hoe 'n gepaste postmoderne utopisme daar uitsien, en om te verstaan waarom dit nie die vorm kan aanneem van 'n toenemend inklusiewe narratief nie, is dit daarom

nodig om eers te verstaan waarom Vattimo hierdie *Verwindung* beskou as deel van 'n gepaste respons op die historiese epog bekend as postmoderniteit.

2.1 Die *Verwindung* van 'n Metafisiese Erfenis

Postmoderniteit, vir Vattimo, is 'n voortsetting van die proses van modernisering – 'n proses wat uiteindelik uitloop op die "einde van metafisika" en op nihilisme, dit wil sê op die verswakking van die realiteitsbeginsel, of 'n ervaring van "the impossibility of finding a logical or epistemological access to universal, foundational knowledge" (D'Isanto 1999:1). Om 'n metafisiese wêreldbeeld prys te gee kom gevolglik nie neer op 'n arbitrêre woordeskatwisseling soos by Rorty nie. By Vattimo is dit eerder verbind tot die metafisiese woordeskat self, as 'n voortsetting of resultaat daarvan. Die konsekwente deurvoer van die proses van modernisering, en die geskiedenis van metafisika (waarvan modernisering 'n onderdeel is), lei uiteindelik tot nihilisme as die taak om die einde van metafisika te dink en om 'n soort "swak denke" te beoefen.

Vattimo verduidelik die einde van metafisika en die opkoms van nihilisme vanuit twee perspektiewe, naamlik vanuit 'n religieuse perspektief (of vanuit die perspektief van die "dood van God" en vanuit *kenosis*) en vanuit 'n tegnologiese perspektief (vanuit die perspektief van die "samelewing van kommunikasie"). Wat betref religieuse nihilisme neem Vattimo sy inspirasie by Nietzsche se verhaal oor die "dood van God" en die verfabeling van die wêreld. Die idee van God as die gesaghebbende fondasie van die werklikheid was 'n "gewelddadige respons op 'n situasie wat self gekenmerk is deur gevaar en geweld" (Vattimo 1992:8), naamlik die situasie waarin die natuur 'n gevaarlike en onvoorspelbare mag was wat gedreig het om die mens te oorrompel. Maar toe die werk wat God moes verrig voltooi is, dit wil sê toe die bedreiging van die natuur afgeweer is via die daarstelling van 'n sosiale hiërargie, en toe die gevare van ons natuurlike drifte afgeweer is via 'n religieus-gemotiveerde moraliteit, het God oorbodig geraak. Noudat ons 'n formele en geordende sosiale bestaan voer waarin wetenskap die natuur getem het, blyk God 'n "te ekstreme, barbaarse en buitensporige hipotese". (Vattimo 1997:7; 1992:96 – 97). En omdat God self die leuen verbied is die "dood van God" – die prysgee van 'n beskouing van die werklikheid as 'n goed-gefundeerde rasonale orde – geoorloof as 'n voortsetting van religieus-metafisiese denke. Maar as die metafisiese leuen van 'n ontdekbare en normatiewe "ware wêreld" prysgegee word, dan moet ons die idee van 'n valse wêreld

ook prysgee, en word ons gelaat met 'n soort verfabeling van die werklikheid waarin die Syn nie meer 'n stabiele en ontdekbare "ding" is nie, maar eerder 'n gebeurtenis wat gekenmerk word deur "konsensus, dialoog en interpretasie" (Vattimo 1992:11).

Dergelike verswakking van die Syn (of die werklikheidsbeginsel) word ook op 'n tweede manier vanuit 'n religieuse perspektief gelegitimeer, naamlik deur die konsep *kenosis*, oftewel, deur die inkarnering van God in Christus. Na aanleiding hiervan is nihilisme 'n voortsetting van 'n metafisies-religieuse tradisie waarin God homself vervlak en homself as "fondasie van die werklikheid" verswak deur 'n menslike inkarnasie (Vattimo 1997:48). Anders gestel, deur die inkarnasie kondig God self die verswakking van stabiele en vasgestelde fondasies (van die Syn) aan (Vattimo 1999:36). Soos Vattimo dit stel:

...the incarnation, that is, God's abasement to the level of humanity, what the New Testament calls God's *kenosis*, [is] the sign that the non-violent and non-absolute God of the postmetaphysical epoch has as its distinctive trait the very vocation for weakening...

(1999:39)

Die verswakking van die Syn, "sekularisasie", en die "verlies" aan enige stabiele en ewige strukture is gevolglik 'n getroue deurvolg van die Joods-Christelike tradisie. God se inkarnering – sy selfvervlakking en selfontlediging tot die dood toe – word deur Vattimo geïnterpreteer as 'n teken van Sy eie historisiteit en eindigheid, en as 'n soort roeping tot die verswakking van sterk strukture. Nihilisme, 'n erkenning van die "sinloosheid" van bestaan, is via hierdie logika volledig versoenbaar met die Christelike tradisie.

Die inkarnasie van God in Christus maak ook die deur oop vir die terugkeer van mitologie. Deur God se selfontlediging legitimeer hy die ontbinding van die idee van "die een ware God", en word die diffusie van religiositeit of geestelikheid goedgekeur. Hierdie disseminasie van geestelikheid korrespondeer weereens met die Joods-Christelike tradisie in die ooreenstemming daarvan met die koms van die Heilige Gees, en deur 'n bevestiging van die waarde van welwillendheid teenoor diegene van

ander geloofsoortuigings. Voortaan sal daar geen "ware god" wees nie, maar slegs interpretasies³⁷.

Hierdie proses van nihilisme het egter ook sy komplement in die wetenskaplik-tegnologiese wêreld, juis omdat wetenskaplike "waarheid" 'n God-surrogaat is, die terugkeer van 'n stabiele, goed-gefundeerde, rasonale en normatiewe werklikheid. Hier draai Vattimo na Heidegger om aan te toon hoe nihilisme ook die logiese eindbestemming van moderne wetenskap (van modernisering as sulks) is. Heidegger sien in die tegno-wetenskaplike wêreld, die *Ge-Stell*, 'n volledig metafisiese werklikheidsbeskouing wat weereens aan die Syn die struktuur van 'n synde toeskryf. Die werklikheid, wetenskaplik gesien as 'n samehangende geheel van oorsake en gevolge, word weereens 'n "ding" wat ontdek kan word en waaraan ons gehoorsaam moet wees. Die medium waardeur ons getrou bly aan hierdie soewereine en gesaghebbende struktuur is "waarheid". Via meganiese tegnologie is die mens in staat om die werklikheid, ontbloot of "teenwoordig gemaak" deur die ontdekking van eienskappe en wette (die stabiele strukture van die Syn), tot ons eie voordeel te manipuleer. Onderliggend aan beide religie en tegnologie is dus die aspirasie om eerste beginsels te ontdek en te gebruik om orde daar te stel. In die *Ge-Stell* sien ons ook 'n intensivering van die begeerte om die geskiedenis en ons kennis te laat saamval met "wat is" (die Syn as objektief gegee). Dit is veral sigbaar in die oorgang vanaf meganiese tegnologie na inligtingstegnologie. Die norm van hierdie soort tegnologie is selfdeursigtigheid, of "die presiese reprodusering van werklikheid, volmaakte objektiwiteit, die volledige identiteit van kaart en terrein" (Vattimo 1992:6 – 7). Vattimo interpreteer gevolglik tegnologieë soos die internet, televisie, selfone en radio as soveel pogings om menslike bewussyn te laat saamval met Absolute Gees, dit wil sê, as die wêreldgees wat volledig selfbewus word via 'n globale gelyktydigheid waarin gebeure en kennis daarvan gesinkroniseer word. Hierdie ideaal word egter in die postmoderne samelewing – die samelewing van veralgemeende kommunikasie – slegs op 'n perverse manier gerealiseer. Die poging om ons kennis en bewussyn (en ons samelewing) te laat saamval met die "een werklikheid" maak die geloof in 'n enkele werklikheid toenemend onhoudbaar: "Radio, televisie en koerante het elemente geword in 'n algemene ontploffing en vermenigvuldiging van *Weltanschauungen*, van

³⁷ Natuurlik bedoel Vattimo nie hiermee dat enige soort godsdienstigheid nou aanvaarbaar is nie. Vattimo sal steeds voorkeur gee aan mites en religieë wat gehoor gee aan die roeping tot verswakking.

wêreldbeskouings" (Vattimo 1992:5). Meer en meer kulture en subkulture het via massakommunikasie 'n stem ontvang en hierdeur is die ideaal van selfdeursigtigheid verrai en word "die wêreld", soos Nietzsche voorspel het, 'n fabel (Vattimo 1992:6 – 7). Wat ons voorheen beskou het as die een metafisiese werklikheid deug nie meer vandag nie. Soos Vattimo dit stel:

If we, in late modernity, have an idea of reality, it cannot be understood as the objective given lying beneath, or beyond, the images we receive from the media... For us, reality is rather the result of the intersection and "contamination" of a multiplicity of images, interpretations, and reconstructions circulated by the media in competition with one another and without any "central" coordination.

(1992:7)

Wat gevolglik in modernisering gebeur, in die toenemende realisering van die doelwitte daarvan, is 'n erosie van die werklikheidsbeginsel. Hierdie erosie is ook te sien aan (of word ook voltrek deur) die verhouding van die media tot die mark. Deur die miljoene advertensie-beelde en verbruiksuitnodigings wat ons daaglik ontvang het dit toenemend moeilik geraak om te kan onderskei tussen "ware behoeftes" (wat korrespondeer met die essensie van menswees) en "valse behoeftes" (behoeftes wat nie met die struktuur van mens-syn korrespondeer nie), en om te glo in 'n samehangende menslike identiteit. Ook die advertensiewêreld (as deel van die proses van modernisering) dra dus by tot die verswakking van die Syn.

Word hierdie verhaal dan ernstig opgeneem moet 'n mens ook, aldus Vattimo, die idee van 'n eenlynige geskiedenis (verstaan as die progressiewe bevryding van die mens deurdat sy werklikheid toenemend saamval met die stabiele strukture van die Syn) laat vaar. Die vermenigvuldiging van plaaslike verskille, dialekte en wêreldbeskouings wat deur sekularisering en massakommunikasie plaasvind impliseer 'n vermenigvuldiging van sentra van geskiedenis, dit wil sê, van ideologiese punte (of identiteite) vanwaar inligting vergaar en interpretasies van die geskiedenis oorgedra kan word. Geen bevolking of gemeenskap kan meer beskou word as die verteenwoordiger van die mens in sy beweging na selfrealisering nie: "Tallose bevolkings en kulture het toegetree tot die wêreldverhoog, en dit het onmoontlik geword om te glo dat geskiedenis 'n eenlynige proses is gerig op 'n *telos*. Die realisering van die universaliteit van geskiedenis het universele geskiedenis

onmoontlik gemaak" (Vattimo 1992:39). Soos Richard Kearney dit ook stel: die geskiedenis is nie meer 'n reguit lyn gekenmerk deur vooruitgang nie, maar 'n mosaïek of laslap van style. So loop die proses van modernisering ook uiteindelik uit op nihilisme – op die besef dat daar geen vaste punte of sterk strukture is wat die beweging van geskiedenis rig nie, maar slegs interpretasies.

Na aanleiding van hierdie interpretasie van die geskiedenis van metafisika en van die proses van modernisering (en van die sekularisering en onttowering wat deur hierdie historiese bewegings ge-impliseer word) beskou Vattimo postmoderniteit as daardie tydvak wat volg op die einde van metafisika, verstaan as die voltrekking daarvan in nihilisme. Dit is gevolglik nie 'n oomblik van kreatiewe herbeskrywing wat ons bring tot die aanvaarding van 'n postmetafisiese woordeskat nie, maar eerder die voltrekking van 'n historiese proses waarin ons geïmpliseer is, en wat ons kan interpreteer as 'n historiese roeping tot "swak denke", dit wil sê tot deelname aan die aftakeling en ontbinding van sterk strukture, en tot die belewenis van die Syn as gebeurtenis, as hermeneuties van aard eerder as objektief gegewe. In lyn met die werk van denkers soos Max Weber en René Girard wil Vattimo dus die huidige kultuur beskou in terme van kontinuïteit (met 'n metafisiese of religieuse tradisie) eerder as in terme van skeuring of revolusionêre spronge. Die rede hiervoor is juis om nie weer in metafisika te verval nie, en om nie ons nihilistiese roeping te verrai nie. Vattimo wil voorkom dat 'n postmetafisiese woordeskat geregverdig word op grond van 'n ontdekking van eienskappe van die Syn, naamlik dat dit veelvuldig is, oftewel, dat dit sigself leen tot veelvuldige beskrywings. Dit is voor die hand liggend dat so 'n regverdiging deur en deur metafisies is tot die mate dat dit berus op die ontdekking van 'n ewige struktuur van die Syn (al is daardie struktuur dan ook die struktuur van "pluraliteit" of "interpreteerbaarheid") en 'n daaropvolgende imperatief om te konformeer tot hierdie essensiële Synsaard deur 'n postmetafisiese, pluralistiese en interpretatiewe denkmodus aan te neem. Aan die ander kant wil Vattimo ook nie terugkeer na die idee van kreatiewe genialiteit of oorspronklikheid geassosieer met 'n metafisies-estetiese tradisie nie. Dit wil voorkom of Rorty in beide van hierdie strikke trap, alhoewel hy heelwat moeite doen om aan te toon dat die pragmatistiese woordeskat nie "nader aan

die werklikheid" is nie³⁸. Dit is tog opvallend dat Vattimo se radikaal-hermeneutiese verantwoording van "swak denke", deur die verwysing daarvan na die Syn en die historiese "boodskappe" van die Syn waaraan ons behoort gehoor te gee, eweseer (en op 'n meer deursigtige wyse) metafisies dink. Hierdie punt erken en verdedig Vattimo egter, maar hierna sal ons later in die hoofstuk terugkeer.

Die punt hier is dat ons geroepe is tot "swak denke" deur die spesifieke historiese aanbieding van die Syn (die manier waarop die Syn sigself aan ons gee of "skenk") in die tydvak van postmoderniteit. En om getrou te bly aan die nihilistiese en postmetafisiese roeping daarvan moet "swak denke" in postmoderniteit 'n spesifieke vorm aanneem – 'n vorm wat Vattimo verduidelik aan die hand van die Heideggeriaanse term *Verwindung*. Die konsep *Verwindung* staan teenoor die idee van *Überwindung* wat verwys na 'n transendering of "te bowe kom" van ouer denkvorme. Vattimo wil nie praat van 'n volledige afskeid neem of transendering van metafisiese (sterk) denke nie, omdat hierdie soort denkskuif volledig vervleg is met 'n metafisiese beskouing van 'n eenlynige en progressiewe geskiedenis. Daarom is swak denke toegewyd tot die *Verwindung* of sekularisering van metafisika wat tegelyk "aanvaarding" en "verbuiging" (of "verwringing") behels (Vattimo 2006:20; 1997:76, 88). Om getrou te bly aan die nihilistiese roeping daarvan kan denke dus nie aspireer daartoe om ouer denkmodes bloot te laat vaar nie. Dit mik eerder op 'n verswakte denkvorm wat steeds die spore van die tradisie vanwaar dit spruit oorhou. Om 'n positiewe nihilisme te beskou as getrouheid aan die betekenis van Christus se inkarnering, en om 'n verwelkoming van heterogeniteit te beskou as getrouheid aan die proses van modernisering is maar twee voorbeelde van wat Vattimo met *Verwindung* bedoel. Albei impliseer 'n getrouheid aan die gemeenskap of tradisie wat ons erfenis is, maar elkeen werk in op hierdie erfenis via 'n verbuiging of sekularisering daarvan.

³⁸ Dit is interessant dat Rorty in latere werke, soos *Philosophy and Social Hope*, tog ook 'n soort historiese motivering verskaf vir die appropriasie van 'n postmetafisiese woordeskat. In hierdie boek argumenteer Rorty dat ons genoop word tot woordeskatwisseling deur die oortuigende histories-narratiewe interpretasies van denkers soos Darwin. Op hierdie manier regverdig Rorty sy voorstel vir pragmatisme op presies dieselfde manier as wat Vattimo "swak denke" regverdig. Vergelyk byvoorbeeld hoe Vattimo in *Beyond Interpretation* beweer dat sy motivering van 'n radikale hermeneutiek soortgelyk is aan stellings soos "Na Nietzsche is dit onmoontlik om x te glo" (1997:106).

2.2 Die *Verwindung* van Utopie

As ons dan die taak van nihilistiese *Verwindung* opgelê is deur die Syn in postmoderniteit behoort dit duidelik te wees dat die *Verwindung* van utopisme ook deel uitmaak van hierdie roeping. Dit behoort immers as geen verrassing te kom dat utopisme tradisioneel geheg is aan metafisiese en sterk strukture nie – strukture wat ontbinding of aftakeling vereis. Vattimo argumenteer dat die *Verwindung* van utopisme veral twee resultate lewer, naamlik (i) dat utopie nie meer beskou word in terme van "vrede" en "harmonie" nie, maar in terme van "skok" en "onteiening", en (ii) dat utopie nie meer gerig kan wees op die realisering van metafisiese essensies (en dus op "eenheid") nie, maar dat dit eerder gerig moet wees op "veelheid" en daarom verwring moet word in die rigting van heterotopie. In hierdie laaste verbuiging kom die kontras met Rorty se ideaal van 'n toenemend inklusiewe en liberale narratief veral na vore.

Maar voordat daar uitgebrei word op presies wat hierdie herartikulerings van utopie behels is dit eers nodig om weer herinner te word aan hoe utopisme verbind is tot metafisika. Volgens Vattimo is die "legitimiteit van die [tradisionele] utopiese projek... nooit uitsluitlik gefundeer op die gedeelde begeertes van 'n samelewing, sosiale klas of party nie". Die geldigheid daarvan word eerder "...herlei na 'n ideale toestand wat, indien dit nie beskou word as 'n toestand wat werklik bestaan het tydens 'n mitiese oorsprongstyd nie, ten minste altyd beskou word as 'n uitbeelding van die fundamentele essensie van die mensdom, van die samelewing, van die wêreld" (Vattimo 2006:18). Hierin is dit reeds duidelik dat utopisme vervleg is met metafisika gesien as die vertroostende ontdekking van 'n normatiewe en stabiele Synstruktuur, "'n essensialistiese konsepsie van die wêreld" verwoordbaar soos volg: "alles wat werklik is korrespondeer met 'n wet wat gegee word as 'n struktuur van die Syn, en die samelewing moet ook eenvoudig konformeer tot hierdie essensiële orde" (Vattimo 2003:1). Op hierdie manier behels utopisme natuurlik geweld, soos die woord "konformeer" reeds impliseer. Karl Popper se beswaar teen utopisme is juis dat die essensialistiese wêreldkonsepsie daarvan – of eerder die aanspraak op kennis van hierdie essensies – kan aanleiding gee tot gesagsdwang of historiese en epistemologiese sluiting (Vattimo 2003:2). Die geweld van metafisiese utopisme het gevolglik niks te make daarmee dat universaliteitsdenke noodwendig aanleiding gee tot die onderdrukking van die partikuliere of van individue nie; die geweld van

utopisme behels eerder dat die ontdekking van 'n uiteindelijke fondasie gesprek beëindig. Soos Vattimo dit stel: "It is as a thinking of the incontrovertible presence of Being – as the ultimate foundation before which one can only fall silent and, perhaps, feel admiration – that metaphysics is a violent thinking: the foundation, if it is given in incontrovertible evidence that no longer admits further enquiry, is like an authority that keeps things quiet and take control without explanation" (1997:30 – 31)³⁹.

Dit is dus duidelik dat utopisme, in die gerigtheid daarvan op 'n eenheidsvormende werklikheidsstruktuur, intiem verbonde is aan sterk strukture, en dat 'n verswakking daarvan uitgevoer moet word, nie om epistemologiese redes nie, maar om etiese (gewelddreuserende) redes. Utopie is egter ook op 'n ander manier metafisies wat te make het met die aard daarvan as 'n genre van kuns. In die kritiese funksie daarvan as 'n aanklag teen die bestaande werklikheid word 'n utopiese projeksie (verstaan hier as 'n soort estetiese werk) beskou as 'n plek van harmonie en volmaaktheid. Hierdie beskouing van die kunswerk vorm deel van die geskiedenis van westerse metafisika (Vattimo 1992:46). Dit behels volledige selfteenwoordigheid en korrespondensie tussen binne (binne die bestaande) en buite (verstaan as die onderliggende of transenderende Synstruktuur). In hierdie sin is die utopiese werk 'n plek van rus en sluiting waar die beweging van die geskiedenis uiteindelik tot rus kan kom. Dit is terselfdertyd ook 'n uitnodiging aan die toeskouer om sy/haar hoop te rig op 'n soort metafisiese vertroosting.

Op grond van hierdie analise van die metafisiese aard van tradisionele utopisme kan ons voorlopig aflei dat 'n herartikulasie van utopisme dit op so 'n manier sal moet verbuig dat dit (i) nie meer gerig is op rus of historiese sluiting nie, en (ii) nie mik op die realisering van 'n ontdekte of gegewe Synstruktuur nie. Hierdie vereistes impliseer dan ook dat 'n postmoderne utopisme nie gebaseer kan wees op 'n eenlynige geskiedenisbeskouing en op 'n vooruitgangsgeloof nie en gevolglik nie kan aspireer tot die redusering van uiteenlopende "geskiedenis" tot een seëvierende en algemeen-aanvaarde historiese narratief nie.

³⁹ Deur hierdie hermeneutiese definisie van geweld vermy Vattimo dan ook 'n beskrywing daarvan in metafisiese terme, dit wil sê, in terme van "essensies, aard en die struktuur van Syn" (Vattimo 1997:31)

Hoe sou so 'n herartikulasie egter voltrek kon word? In die eerste plek, deurdat utopisme 'n estetiese genre word wat mik op skok en onteining (of "vervreemding"). Die "wese" van kuns (en van die genre "utopie")⁴⁰ in postmoderniteit word juis hierin vervat. Die utopiese teks of uitbeelding moet ons nie vertroos deur middel van 'n visie op 'n haalbare eindbestemming van uiteindelijke rus nie. Dit moet ook nie 'n ideaal beskryf wat maklik inkorporeerbaar is binne 'n reeds bestaande betekenisskema nie. Soos Rorty via Davidson die wegspringpunt van woordeskatwisseling sien in metafore wat nie inpas binne ons eie taalspel nie (Rorty 1990:18 – 19), en wat nie daarmee versoen kan word nie, so moet die utopiese teks ook nie gemaklik inskuif in die wêreld soos ons dit ken nie. Dit moet eerder nuwe lig werp op die wêreld en ons so noop tot 'n herevaluasie van ons eie gemeenskap en die baan waarop dit ons plaas. Op hierdie manier word Vattimo se postmoderne utopiese teks 'n "uncanny" ervaring, soos 'n "...konfrontasie met iemand wie se perspektief op die wêreld 'n uitdaging is vir ons eie interpretasie" (Vattimo 1992:50). In 'n ander vergelyking (oorgeneem van Walter Benjamin en die dadaïsme se analise van film) stel Vattimo die kunswerk gelyk aan "...'n projektiel gelanseer teen die toeskouer, gerig op sy elke sekuriteit, sintuiglike verwagting, en waarnemingsgewoonte" (Vattimo 1992:49). Benewens hierdie wêreld-ontwrigtende of "uncanny" aard van utopiese teksresepsie is ons "botsing" met die utopiese werk ook 'n wêreldstigtende gebeurtenis waarin die Syn aan ons 'n nuwe "opening" skenk (Vattimo 1992:50)⁴¹.

Om dan terug te keer na die vergelyking tussen Rorty en Vattimo: dit is duidelik dat beide 'n premie plaas op die verbeeldingryke indusering van woordeskatvervreemding. By Rorty lyk dit egter moontlik en selfs wenslik om ingeburger te raak in die nuwe woordeskat (of Synopening) wat deur die vervreemdende metafoor oopgesluit word. Daar bly by Rorty gevolglik 'n idee van rus

⁴⁰ "Wese" moet hier verstaan word nie as "ewige en onveranderlike essensie of struktuur" nie, maar eerder as "die historiese self-aanbieding". Vergelyk byvoorbeeld die "wese" van Die Syn – die historiese selfskenking daarvan – in postmoderniteit wat te make het met pluraliteit, veelstemmigheid, en swakheid, nie as die ewige struktuur daarvan nie, maar as die manier waarop dit sigself vir ons "gee" in 'n spesifieke historiese epog (Vattimo 1992:46).

⁴¹ Dit is daarom nie vreemd dat beide Vattimo en Fredric Jameson, wanneer hulle dit oor utopisme het, oor angs begin praat nie. Vattimo beskryf die estetiese ervaring in Heideggeriaanse terme as 'n angswekkende geworpenheid (in 'n nuwe Synopening), terwyl Jameson die impak wat 'n utopiese teks op ons maak beskryf as "a thoroughgoing anxiety in the face of everything we stand to lose in the course of so momentous a transformation that – even in imagination – it can be thought to leave little intact of our current passions, habits, practices, and values" (Jameson 2000:388).

en harmonie (die herstel van "behoort") agter, al is dit slegs 'n tydelik rus, dit wil sê 'n rus wat tot 'n einde kom wanneer 'n volgende metafoor ons weereens vervreem. Maar selfs die tydelikheid van woordeskatgeborgenhed by Rorty, en die premie wat hy plaas op die hermeneutiese oomblik (die oomblik van revolusionêre wetenskap), moet verstaan word binne die konteks van 'n hoop gerig op die uiteindelijke "einde van moraliteit", dit wil sê, op 'n tyd wanneer die liberaal-utopiese gemeenskap so inklusief geraak het dat verdere herbeskrywing nie nodig is nie. Dit is natuurlik so dat Rorty nie glo in die haalbaarheid van hierdie gemeenskap nie, en erken dat elke utopiese gemeenskap weereens sy eie weerstandsbeweging noodsaak. Tog bly utopie by hom verbind aan rus en sluiting: die oomblik van kreatiewe herbeskrywing bly slegs bruikbaar terwyl wreedheid nie finaal uitgeskakel is nie. By Vattimo is daar hiervan geen sprake nie. Utopie by Vattimo mik op volgehoue vervreemding en disoriëntasie, sodat nihilisme nie uitgeskakel word deur lojaliteit aan, en stagnasie binne, 'n nuwe gemeenskap nie (Vattimo 1992:51). In ooreenstemming hiermee is die stigting van nuwe wêrelde vir Vattimo nie so belangrik soos die ontwrigting van ou of gevestigde wêrelde nie. Dit is die betekenis van die nihilistiese roeping van postmoderniteit.

Wat hierdie eerste element van 'n postmoderne utopisme by Vattimo betref – die element van skok en vervreemding – moet 'n mens egter twee vrae vra. Ten eerste: was moderne utopie nie alreeds 'n skokkende, vervreemdende en angswekkende ervaring nie? Die teenkating teen sosialisme behoort genoegsame getuienis daarvoor te wees dat tradisionele (modernistiese en selfs antieke) utopieë nie maklik geïnkorporeer sou word in bestaande betekenisnetwerke nie, en dat dit inderdaad ook met skok en angs ontvang is. Vattimo se voorskrif met betrekking tot skok kan dus nog nie beskou word as 'n egte *Verwindung* nie. Daar is eers sprake van 'n *Verwindung* van utopie wanneer Vattimo aandrang op *volgehoue* disoriëntasie en op 'n soort versoening met *on-rus*. Soos dit pas by 'n *Verwindung* is laasgenoemde "onrus" interpreteerbaar as 'n voortsetting van sekularisering en modernisering wat uitloop in nihilisme. In die afwesigheid van sterk strukture wat nihilisme meebring mag daar geen rus wees nie, omdat nuwe Synsopeninge hulle telkens weer kan en moet voordoën⁴². Maar dit is juis wanneer ons Vattimo se eerste punt van herartikulasie op

⁴² Ironies genoeg, in hierdie lig gesien kon God homself nie heeltemal loswikkel uit die metafisika nie. Die verswakte God, geïnkarnear in Christus, nooi ons steeds uit om rus by hom te vind, alhoewel sy koms juis, aldus Vattimo, die einde van rus behels.

hierdie manier verstaan dat 'n tweede, meer kwellende, vraag opduik, naamlik of Vattimo se oorkoepelende filosofiese projek, dit wil sê die radikaliserings van hermeneutiek om sodoende gehoor te gee aan die nihilistiese roeping daarvan, enigsens ruimte laat vir volgehoue skok en vervreemding. As ons, soos Vattimo, ons tydvak interpreteer as 'n Synsoepening gekenmerk aan die verswakking van sterk strukture – 'n tydvak waarin die outo-*Verwindung* van die Syn reeds plaasgevind het – wat sou ons dan nog kon skok? Die nihilis is tog reeds bewus van die kontingensie van sy selfverstaan, sy woordeskat en sy gemeenskap. Is daar dan nie sprake van 'n soort sluiting of rus wat volg op die verswakking van alle sterk strukture nie? 'n Behaalde nihilisme sou dan slegs geskok kon word deur 'n sterk metafisiese posisie, en dit is juis hierdie skokmedia wat die nihilis uit die weg wil ruim, wil aftakel en ontbind. Die roeping van filosofie in postmoderniteit is juis om 'n verswakking van strukture van stapel te stuur wat enige moontlikheid op skok uitkakel. Daarom word Vattimo tereg daarvan beskuldig dat sy "sagte" ("mellow") nihilisme uiteindelik 'n gewelddadige uitplating van verskil probeer bewerk wat eintlik die "uncanny" uitsluit en gevolglik nihilisme van die impak daarvan stroop (Oventile 2007:1). Om maar een voorbeeld te noem: op grond van ons nihilistiese roeping is dit vir Vattimo geregverdig om Moslem-klerasie in publieke skole te verbied. Hierdie klerasie, spesifiek die *chador*, is 'n simboliese bevestiging van "sterk identiteite" (Oventile 2007:3; Vattimo 2002:101 – 102). 'n Proses van verswakking wat diesulke politieke handelinge insluit kan uiteindelik net uitsien na 'n toeristewêreld wat ons nie meer skok nie, maar wat ons eerder laat met die euforie van verwondering⁴³ ('n stemming wat Rorty assosieer met getrouheid aan die bestaande eerder as aan hoop op toekomsmoontlikhede). Die probleem wat dus weer hier opduik, en waarna later teruggekeer sal word, is die gebrek, ook by Vattimo, aan 'n konsep van (kwasi-)transendensie. Hierdie gebrek is 'n direkte gevolg daarvan dat Vattimo sy postmetafisiese filosofie wil regverdig as 'n gepaste respons op die roeping van die Syn.

Maar naas die herartikulasie van utopie in terme van skok (eerder as in terme van rus), dring Vattimo ook aan op 'n tweede verbuiging van utopisme, naamlik in die rigting van veelheid en heterotopie. Ook hierdie verbuiging is die voleinding van 'n

⁴³ Dit is dan ook geen verrassing dat Vattimo die estetiese en die utopiese beskou in terme van toerisme, ornament, kitsch en die museum nie (Vattimo 1992:71 – 74)

metafisiese geskiedenis waarin utopie (die estetiese) moes ontwaak vanuit 'n andersoortige rus – die rus te vinde in 'n konsepsie van kuns as "die Sondag van die lewe", mooi-tjies afgesonder van die alledaagse (Vattimo 1992:62). Hierteenoor was die doelwit van die avant-garde kunswerk (en van utopie) om 'n fusie te bewerk tussen die alledaagse en die estetiese. Utopie in hierdie sin moes verenigend te werk gaan te midde van die fragmentasie van 'n distopiese hede – sy dit die vervreemde bestaan van 'n wêreldlike en heidense samelewing (in die geval van religieuse utopieë) of die verontmenslikende verdeeldheid van 'n kapitalistiese samelewing (in die geval van sosialistiese utopieë)⁴⁴. Die estetiese (en die utopiese projeksie) sou in hierdie gevalle in staat wees om vereniging te bewerkstellig omdat dit die ervaring is van gemeenskap. 'n Estetiese ervaring – die herkenning van "die skone" – is immers volgens Kant die ervaring van lidmaatskap aan die gemeenskap van die mensdom (Vattimo 1992:66). Die estetiese utopie kan daarom, deur ons te herinner aan ons outentieke menslikheid, eenheid behaal op verskillende vlakke. Dit kan, in die eerste plek, bydra tot samewerking tussen verskillende groepe en sosiale stande wat in die kunswerk hulle lidmaatskap tot een menslike gemeenskap raaksien; maar dit kan ook bydra daartoe dat ons bestaan saamval (verenig word) met ons menslike essensie (verstaan as 'n stabiele struktuur van die Syn of die "een ware werklikheid").

Van hierdie ideaal van eenheid is daar vandag geen meer sprake nie. Die rede hiervoor, aldus Vattimo en teen ons verwagting in, is dat die estetiese utopie vandag gerealiseer is in 'n verwronge vorm. Anders gestel, dit is juis omdat die estetiese suksesvol "gemeenskap" bewerkstellig dat eenheid nie meer 'n wenslike utopiese ideaal kan wees nie. Met die verandering van ons samelewing tot 'n samelewing van massakultuur en veralgemeende kommunikasie het dit onmoontlik geword om lidmaatskap van een sambreel-mensheid te ervaar. Inteendeel, massakultuur "has explosively brought to life the proliferation of what is 'beautiful', assigning the word not only to different cultures through its anthropological research, but also to 'subsystems' within Western culture itself" (Vattimo 1992:67). Op hierdie manier kom beide estetiese en revolusionêre utopie tot 'n einde, dit wil sê, deur die onmoontlikheid van 'n konsepsie van geskiedenis as eenlynig:

⁴⁴ Marcuse se voorstel vir 'n erotiese en estetiese bestaan in *Eros and Civilization* is miskien die prototipe voorbeeld van so 'n sterk utopie gerig op rus en vereniging.

When history became, or tended towards, universal history – as the excluded, mute and repressed found their voices – it became impossible to think of it as genuinely universal, as unilinear and directed ultimately towards emancipation... utopia has disappeared with the advent of a certain "universality" in the channels different models of value and recognition have found to express themselves.

(Vattimo 1992:67 - 68)

Utopie is dus inderdaad gerealiseer deurdat die alledaagse en die estetiese versmelt het. Maar omdat die estetiese die ervaring is van gemeenskap, en omdat gemeenskap, wanneer dit ge-universaliseer word, vermenigvuldig en onomkeerbaar pluraliseer, kan utopie nie vandag anders geartikuleer word as in die vorm van "heterotopie" nie (Vattimo 1992:68). Die wêreld kan nie meer beskou word as 'n eenheid nie, maar bied sigself eerder aan as die vermenigvuldiging van gemeenskapstigende estetiese ervarings, ervarings wat ons vervreem van die gemeenskappe waarin ons gemaklik is. Vattimo se punt is dus nie dat 'n veelheid outentieke, reeds-bestaande identiteite in postmoderniteit bevry is nie. Dit sou die gevaar inhou van 'n veelheid sterk strukture (of gereïfiseerde verskille of kulture) waarmee verskillende groepe moet korrespondeer om sodoende 'n outentieke bestaan te voer en om tot rus te bekom. Die effek van die vermenigvuldiging van gemeenskappe is eerder om elke moontlike gemeenskap te verswak deur die historisiteit, kontingensie en eindigheid daarvan aan te toon (Vattimo 1992:9). Sou heterotopie metafisies beskou word, as die ontdekking van die pluraliteit van die Syn, dan sou die probleem van hermeneutiese geweld net vermenigvuldig word deurdat daar skielik menige sentra van stilte ontspring. Hierteenoor is heterotopie juis 'n teenwig vir hermeneutiese geweld deurdat die ontdekking van 'n veelheid kontingente gemeenskappe die afdwing van stilte onmoontlik maak.

In die vervorming van utopie tot heterotopie – die vermenigvuldiging van gemeenskapsgebonde utopiese projeksies via veralgemeende kommunikasie – lê daar ook 'n tweede teenwig tot geweld. Vattimo erken dat die ervaring van heterotopie aanleiding mag gee tot die vrees dat daar geen meer kriteria bestaan om die gewelddadige utopieë van 'n Hitler of 'n Stalin af te keur nie. Hierdie gevaar is egter nie 'n intrinsieke deel van heterotopie nie. Inteendeel, omdat wêreld en gemeenskappe hulleself vandag aanbied as pluraal argumenteer Vattimo dat daar 'n soort normatiewe verpligting op ons skouers rus om "pluraliteit eksplisiet te lewe"

(Vattimo 1992:69 – 70). Hierdie normatiewe riglyn word oortree wanneer 'n gemeenskap byvoorbeeld sy estetiese ervaring (en ons kan byvoeg "politieke aspirasies") identifiseer as 'n absolute waarde, as die estetiese ervaring van die mens as sulks.

Vattimo se herartikulerings van utopie as heterotopie staan hier lynreg teenoor Rorty se liberale utopie. Die nihilistiese roeping van postmoderniteit, en 'n getrouheid aan ons anti-metafisiese posisie, verbied die Rortyaanse uitweg van 'n toenemend inklusiewe narratief. Eerder as om 'n narratief te inspireer waaraan almal eendag kan deel hê, behoort 'n postmetafisiese utopisme dit eerder te beywer om 'n veelheid gemeenskapsgebonde sosiale ideale in stand te hou. Slegs op hierdie manier word die geweld van 'n metafisiese utopisme vermy. Die bykomstige voordeel van postmetafisiese utopie gedink as heterotopie is dat dit die toekoms meer "oop" hou as Rorty se inklusiewe narratief. As toekomsmoontlikhede bevry word deur 'n liberaal-narratiewe utopisme wat nie meer gebind is aan ewige en stabiele strukture nie, dan neem postmetafisiese heterotopie 'n stap verder deur die moontlikhede wat die toekoms vir ons inhou te vermenigvuldig. Heterotopie is immers die ervaring van 'n pluraliteit van wêreldes, en elke wêreld impliseer op sy beurt 'n veelheid toekomsmoontlikhede (Vattimo 1992:71)⁴⁵. In hierdie veelheid toekomsmoontlikhede lê die waarde van utopie verbuig tot heterotopie. Heterotopie verteenwoordig uiteindelik "...a postmetaphysical utopia which takes as its starting-point the realization that unicity is no longer an inescapable characteristic of the utopian concept" (Vattimo 2006:22). Teenoor die verbintenis van tradisionele, metafisiese en gewelddadige utopisme aan die ideaal van eenheid bewerkstellig Vattimo hier 'n *Verwindung* waardeur ons aan postmetafisiese utopisme kan dink "onder die teken van veelheid gestel as fundamentele waarde en nie slegs as 'n fase van 'verwarring' wat oorkom moet word deur 'n proses van sintese nie" (Vattimo 2006:22).

Volgens Vattimo sal hierdie beklemtoning van veelheid ons ook in staat stel om teenswoordige uitdagings soos terrorisme en ekologiese uitputting aan te pak. Hierdie

⁴⁵ Dit is natuurlik so dat Rorty se gesentraliseerde en ironiese narratief hom eksplisiet uitspreek ten gunste van diversiteit. Rorty moedig "interkulturele" kontak aan ter wille van die aanpassing van ons utopiese narratief. Daarbenewens is die pragmatistiese utopie 'n kosmopolitiese ideaal. Tog ondermyn Rorty sy eie diversiteitsideaal via die koloniserende aard van sy uitbreidende narratief. Ons sal egter later sien dat Vattimo dieselfde doen met 'n gekwalifiseerde heterotopie.

uitdagings het elkeen op sy beurt te make met die ideaal van eenheid: terrorisme volg op 'n afgeforceerde eenheid of imperiale orde, terwyl ekologiese uitputting die resultaat is van die sameloop van behoeftes en lewensaspirasies via 'n geglobaliseerde ekonomie (Vattimo 2006:22). Om al hierdie redes kom Vattimo tot die slotsom dat "...die gebruik van utopiese verbeelding gerig behoort te word op die herwinning van die veelheid kulture, lewensvorme en oorlewingstrategieë uitgevind deur die mensdom deur die loop van sy geskiedenis" (Vattimo 2006:22).

Om op te som: Vattimo se twee voorstelle vir die *Verwindung* van utopisme, naamlik die verbuiging van utopie in die rigting van volgehoue disoriëntasie (eerder as tydelike ontwrigting gerig op rus), en in die rigting van die proliferasie van veelheid (eerder as die realisering van eenheid) loop hand aan hand. Om metafisiese of hermeneutiese geweld te voorkom mag utopisme nie mik op rus nie, en moet ontwrigting in stand gehou word. Maar om dit te bereik moet utopie ook die ideaal van eenheid prysgee, want deur "pluraliteit eksplisiet te lewe" en altyd opnuut gemeenskap te stig voorkom rus, en dien die doeleindes van volgehoue ontwrigting. Albei hierdie *Verwindungen* verteenwoordig dan ook 'n gepaste respons op die nihilistiese roeping van die Syn om "swak denke" te beoefen en sterk strukture af te takel.

Vattimo se herartikulasie van utopisme lyk op 'n verbetering van die poging van Rorty. Dit is naamlik meer bruikbaar vir die redusering van geweld omdat dit nie soos Rorty se toenemend-inklusiewe narratief woordeskatvervreemding of die "hermeneutiese oomblik" in diens stel van die rus en sluiting van tradisioneel-utopiese eenheid nie. Volgehoue ontwrigting via die instandhouding van 'n veelheid gemeenskapsgebonde utopiese ideale (heterotopie) is eerder reeds die realisering van postmetafisiese utopie, en staan nie bloot in diens daarvan nie. Terselfdertyd weerspieël Vattimo se heterotopiese opsie nie dieselfde kulturele chauvinisme as Rorty se toenemend-inklusiewe liberale narratief waarby andere uiteindelik net moet inval nie. Vattimo se postmetafisiese utopie spreek dus beide probleme van metafisika (of "sterk strukture") en van geïnstansionaliseerde (gesentraliseerde) narratiewe aan. Meer nog, Vattimo se analise van metafisika wys op gevare wat Rorty miskien ontgaan, veral die gevaar om aan die Syn of die werklikheid die eienskappe van pluraliteit en interpreteerbaarheid (of "herbeskryfbaarheid") toe te ken en op hierdie

manier verkeerdelik te beweer om metafisika te oorkom. Op dieselfde trant sou 'n erkenning van die eindigheid van enige herbeskrywing nie deug as teenvoeter vir die metafisiese ideaal van sluiting of rus nie.

2.3 Die Terugkeer van Geweld

Selfs Vattimo se oorversigtige pogings om metafisika te vermy loop egter uit op hermeneutiese geweld, en skiet derhalwe tekort as 'n herartikulasie van utopisme. Die hermeneutiese geweld wat agterbly in Vattimo se voorstel vir heterotopie lê in die eis tot verswakking van posisies. Anders gestel, Vattimo is net bereid om gemeenskappe of verskille toe te laat tot die konstellasië van gemeenskapsgebonde utopieë wat hy "heterotopie" noem op voorwaarde dat hulle reeds 'n "selfverswakking" ondergaan het en dus hulle eie kontingensie, historisiteit en eindigheid erken. Hierdie gemeenskappe verdien dus hulle posisie in die heterotopiese konstellasië deur 'n bereidwilligheid om, soos almal anders, "pluraliteit eksplisiet te lewe". Oventile formuleer hierdie nihilistiese eis van die Syn soos volg: "Only when a life-world becomes something that a tourist may enjoy without having to accept the discipline of its yes's and no's does that life-world, patronized as a 'culture', become tolerable as diverse" (2007:4). Hierdie eis of voorwaarde word deur Vattimo geregverdig as die historiese proklamasie van die Syn wat in die outo-*Verwindung* daarvan self vir ons die voorbeeld stel. Deur hierdie eis te stel, en dit te regverdig as die roeping van die Syn, pleeg Vattimo (of die Syn!) egter drie sondes: (i) hy (dit) verval weer in metafisika, (ii) hy (dit) pleeg die performatiewe denkfout deur self nie "pluraliteit eksplisiet te lewe" nie, en (iii) hy (dit) ontnem ons van die sosiale hoop opgesluit in transendensie.

Vattimo verval weer in metafisika deur sy filosofie van "swak denke" te regverdig op grond daarvan dat dit korrespondeer met die werklikheid. Die werklikheid (die Syn) en die "boodskappe" of "roepinge" daarvan word wel beskou as histories en kontingent (as 'n gebeurtenis eerder as 'n sterk en ewige struktuur), en ons ontvangs van die roeping van die Syn word wel aangebied as 'n interpretasie, maar die metafisiese struktuur bly nietemin onaangeraak: wat ons te doen staan is om die werklikheid te ontdek en te gehoorsaam – ons hand word gedwing in die rigting van

die werklikheidsvoorskrifte⁴⁶. Vervolgens sou ons kan voorspel dat hermeneutiese geweld die metafisiese struktuur van "swak denke" vergesel. Ons verwagting word ook nie teleurgestel nie: 'n radikale hermeneutiek wat gehoor gee aan die historiese roeping daarvan kan met reg ander (onverswakke en anti-nihilistiese) posisies afkeur en stilmaak omdat hierdie posisies nie na die stem van die Syn luister nie. Die werklikheid word dus weereens by Vattimo 'n gesaghebbende wat nie verdere ondervraging toelaat nie, maar wie se roepstem ons net moet gehoorsaam. Vattimo voorsien hierdie beswaar, maar sien daarin geen gevaar nie. Aldus Vattimo behou die beskouing van die Syn as legitimerende roeping geen van die gevaarlike eienskappe van die beskouing van die Syn as stabiele en objektiewe struktuur nie:

To recognize this giving [of Being] as an event, and not as the unveiling of an already-given, peremptory and ineluctable structure, means to find in the multiplicity of voices in which the a priori is dissolved not only an anarchic confusion, but the call of a *Ge-schick*, of a destiny that no longer has the characteristics of metaphysical ground just because it consists in the dissolution of ground. The *Ge-schick* retains something of metaphysical *Grund* and its capacity for legitimation; but only in the paradoxical, nihilistic form of a vocation for dissipation that cannot, precisely for this reason, present itself as compelling in a metaphysical sense...

(Vattimo 1997:92)

'n Soortgelyke verdediging van swak denke en heterotopie is te vinde in Belief waar Vattimo die volgende beweer:

...it is true that to ground an ethics of non-violence on an ontology of weakening may seem yet again like a return to metaphysics, for which morality coincides with the recognition of and respect for essences, natural laws and so on. Yet if ontology speaks of Being as something that constitutes itself by withdrawing, whose withdrawal is revealed by the fact that thinking no longer can consider itself the reflection of objective structures but merely a risky interpretation of its heritage (appeals, provenances), then the risk seems to me entirely imaginary...

(Vattimo 1999:45)

Vattimo argumenteer dus dat die residu van metafisika te vinde in swak denke en heterotopie nie enigsens gevaarlik is nie. Metafisika is slegs gevaarlik tot die mate dat

⁴⁶ Vattimo se verswakking van sy posisie deur te beweer dat ons ontvangs van Die Syn slegs 'n "riskante interpretasie" is, doen min om die moontlike gevare van so 'n metafisiese benadering te besweer. Dit is onduidelik op watter gronde 'n interpretasie van die historiese roeping van die Syn goedgekeur of afgekeur kan word sonder om in 'n sirkelredenasie te verval.

dit 'n sterk fondasie voorstel. Sodra die werklikheid aangebied word as 'n verlies aan enige sterk fondasie, mag ons onself daarmee versoen. Teenoor hierdie bewering van die aanvaarbare risiko van swak-metafisika is die risiko's daarvan al te duidelik in Vattimo se eie werk. In die eerste plek ondermyn die ontologie van verswakking Vattimo se eie ideale van ontwrigting en die proliferasie van veelheid deur 'n uitplatting van verskil. In die tweede plek dwing dit stilte af (en neem dus deel aan hermeneutiese geweld) deur onverswakte posisies te dwing tot verswakking. Of miskien is die Syn nie vir Vattimo 'n god wat stilte en eerbied eis nie, maar dit lyk wel na 'n outokraat wat aandring daarop dat almal stiller praat. Daarom lyk die "imaginêre" risiko's van die Vattimo-variant op metafisika heelwat meer reël as die gevare van Rorty se metafisika van rus en geniale kreatiwiteit.

Deur die eis van verswakking en die riglyn om "pluraliteit eksplisiet te lewe" vertoon Vattimo dan ook, soos Rorty, 'n soort kulturele chauvinisme. Vattimo beklemtoon miskien die historiese gesitueerdheid van ons nihilistiese roeping, maar hy ignoreer die geografiese en kulturele gesitueerdheid daarvan. Die ervaring van die onttrekking van die Syn, die voltrekking van modernisering en metafisika in nihilisme, en die roeping tot swak denke is 'n bourgeois westerse ervaring, eerder as 'n universele een – nie oral binne die sogenaamde "Weste" of selfs buite die verbeelde grense daarvan ervaar individue, groepe of gemeenskappe 'n ontbinding van hulle selfaangenome sterk strukture nie. Om te beweer dat die Syn universeel 'n roeping uitvaardig tot die aftakeling van sterk strukture beteken daarom om 'n spesifieke gemeenskap se utopiese aspirasies, "...'n groep se selfherkenning in die eie modelle daarvan", te ervaar en aan te bied in die vorm van 'n identifikasie van die gemeenskap met die mensdom self (Vattimo 1992:70). Hieraan is Vattimo skuldig in 'n uiters onsubtile wyse, veral met sy bewering (vroeër aangehaal) dat "veelheid" beskou moet word as "'n fundamentele waarde" (Vattimo 2006:22). Terselfdertyd impliseer hierdie kulturele chauvinisme dat Vattimo sy eie riglyn om "pluraliteit eksplisiet te lewe" oortree.

Die derde sonde waaraan "swak denke" en heterotopie skuldig is, is die uitskakeling van die sosiale hoop geassosieer met transendensie. Anders gestel, Vattimo se postmetafisiese utopisme is nie in staat daartoe om op sosiale niveau iets verrassend en ongekend tot stand te bring nie. Heterotopie is steeds, soos metafisiese utopie, die

resultaat van 'n program, dit wil sê, die ontvouing van moontlikhede binne die bestaande. Deur postmoderniteit te beskou as die logiese eindbestemming van 'n epog waarin die Syn aangebied is as 'n stabiele struktuur en as die begin van die epog van Syn-as-gebeurtenis, en deur nihilisme te beskou as die logiese einde van geskiedenis (beskou as eenlynig en progressief), ontken Vattimo eintlik die historisiteit van geskiedenis – die geskiedenis hou naamlik op om 'n konstitutiewe opening te verteenwoordig na die onvoorsienbare en die onprogrammeerbare (Gasché 2000:13). Daarom faal Vattimo se poging om die toekoms te bewaar as lokus van "die moontlike". Soos Rodolphe Gasché tereg vra: "...when the goal of postmodern hermeneutics is characterized in terms of an 'access to the positive opportunities for the very essence of man that are found in post-modern conditions of existence,' does not the very notion of opportunity imply an opening to that which no epochality would be able to pre-program?" (2000:14). Om dieselfde rede kan Oventile ook Vattimo verwyt daarvoor dat hy die "uncanny" eenkant toe skuif, en nihilisme tem (2007:1). Maar waar Gasché ons daarop wys dat die ideaal van heterotopie die geskiedenis van transendensie stroop, wys Oventile daarop dat heterotopie ook die ontmoeting met die Ander (sy dit ander kulture, gemeenskappe of selfs individue) mak maak.

Ons kan dus tot die gevolgtrekking kom dat die herartikulasie van utopie as heterotopie steeds uitloop op geweld – geweld teen die Ander van die geskiedenis, en geweld teen die moontlike Ander buite ons gemeenskap. Ten spyte van moedige pogings slaag Vattimo uiteindelik nie daarin om die probleme van metafisika, metanarrativering en die onartikuleerbaarheid van utopie die hoof te bied nie.

In die werk van Rorty en Vattimo vind ons twee variante op 'n postmetafisiese herartikulasie van utopisme. By Rorty vorm 'n toenemend-inklusiewe liberale narratief deel van die ironiese agenda van postmetafisiese filosofie. By Vattimo is heterotopie die sosiale ideaal van 'n "swak denke" wat gehoor gee aan die nihilistiese roeping van die Syn in postmoderniteit. Die "einde van metafisika" word dus in beide

hierdie denkeksperimente hanteer as 'n positiewe geleentheid vir die realisering van 'n nie-gewelddadige toekoms.

Die werk van beide hierdie denkers illustreer ook dat utopisme nie noodwendig gelyk gestel hoef te word aan die realisering van stabiele strukture of die sluiting van die historiese proses nie. Inteendeel, utopie kan en moet by hulle gekonseptualiseer word in terme van oneindige herbeskrywing of volgehoue disoriëntasie. Hierin lê die moontlikheid dat utopie op nie-gewelddadig wyse te werk kan gaan om bestaande geweld te verminder.

'n Mens sou kon argumenteer dat beide Rorty se liberale narratief en Vattimo se heterotopie geweld verminder, maar dat die laasgenoemde minder residuele geweld bevat as die pragmatistiese opsie. Die rede hiervoor is dat Vattimo in die ideaal van heterotopie nie net wegdoen met die normatiewe, vertroostende en sterk strukture van die Syn nie, maar ook met die geweld van 'n koloniserende metanarratief wat steeds deel uitmaak van Rorty se postmetafisiese utopisme. Die waarheid is egter dat beide hierdie "utopieë van verswakking" ou vorme van geweld voortsit. In Rorty se getrouheid aan die liberale narratief gee hy slegs aan kolonialisme 'n nuwe klee; in Vattimo se getrouheid aan die Joods-Christelike tradisie gooi hy net die ou wyn van kerstening in nuwe sakke. Teenoor 'n bevoordeling van heterotopie bo ironiese liberalisme kan ook geargumenteer word dat Rorty met die kontroversiële onderskeid tussen privaat en publiek en met die onvoorspelbaarheid van kreatiewe herbeskrywings 'n ruimte oopkap waarin die transendensie van Andere en die transendensie van die geskiedenis bewaar bly.

Ongeag hoe 'n mens Rorty en Vattimo se voorstelle relatief tot mekaar beoordeel, by beide word die wenslikheid van 'n vorm van kwasi-transendensie duidelik. Daarsonder sal ons herartikulerings van utopisme 'n voortsetting wees van hermeneutiese geweld deurdat die geskiedenis programmeerbaar en voorspelbaar (en dus "a-histories") word.

Wat ook in beide voorstelle duidelik word is die veelheid maniere waarop metafisika weer kan opduik, selfs in die mees gedissiplineerde en konsekwente pogings om daarvan te ontsnap. By Rorty duik metafisika weer op in die vorm van rus en

digterlike kreatiwiteit. By Vattimo faal die historisering en hermeneutisering van die Syn om die risiko's van 'n metafisiese diskoers te vermy. Juis deur die blootlegging van hierdie problematiek lei die herartikulering van utopie by Vattimo en Rorty ons dus na die oorweging van 'n ander opsie, naamlik 'n kwasi-metafisiese utopisme wat nie afsien van die poging om die werklikheid as totaliteit te beskryf nie. Hierdie variant van utopisme is te vinde in die werk van Fredric Jameson wat in "kognitiewe kartering" die toekoms van utopisme sien.

Hoofstuk 5: Kwasi-metafisiese⁴⁷ Utopisme

'n Onderzoek na die moontlikheid van postmetafisiese utopisme het veral twee insigte na vore gebring: eerstens, utopisme in en vir 'n postmoderne konteks sal 'n vorm van transendensie moet bevat; tweedens, die vervlegting van utopie en metafisika is so kompleks dat dit moeilik ontknoop en op verrassende maniere lei tot andersoortige vorme van geweld⁴⁸. Wat betref die noodsaak van transendensie (ons eerste insig): die utopiese genre was nog altyd die projeksie van 'n samelewingsideaal wat "radikaal anders" is. Utopie sonder sistemiese alteriteit is selfondermynend. Dit bied herhaling (of kontinuïteit) op 'n sosiale vlak aan as vernuwing! Die eintlike dryfveer van utopie is die verbeeldingryke "oplossing" van maatskaplike probleme – sosiale herhaling, daarteenoor, reproduseer bloot dieselfde maatskaplike probleme.

Beide Richard Rorty en Gianni Vattimo bied herartikulasies van utopie wat afstand doen van metafisiese grondwaarhede. Beide slaag (gedeeltelik) daarin om utopie te ont-bind van metafisiese strukture, maar in die proses word utopie ontnem van 'n noodsaaklike komponent van transendensie. Rorty se pragmatistiese utopisme bied 'n (Amerikaanse) tradisie van liberale hervorming aan as voertuig vir sosiale vernuwing. Dit blyk dat hierdie "vernuwing" bloot optimisme is met betrekking tot die universaliseerbaarheid van 'n bekende westerse liberale woordeskat. Die toekoms wat so 'n postmetafisiese utopisme ons bied is dus van meet af verpand aan die hede. Benewens die verlies aan temporele alteriteit beroof Rorty ons ook van kulturele alteriteit deurdat die utopiese meganisme (die uitbreiding van die self en die liberale woordeskat) as doel die inkorporering van andersoortige woordeskatte voorsien. Hierdie transendensieloosheid impliseer dan ook geweld in die uitbreidingsdrang van die liberale utopie. Hierteenoor beywer Vattimo homself, met die konsep "heterotopie", vir die behoud van andersoortige woordeskatte of lewensvorme, maar dan slegs op voorwaarde dat hierdie woordeskatte gesekulariseer of (in sy woordeskat) "verswak" is. Sy poging tot die vermenigvuldiging van alteriteite misluk daarom en laat ons met 'n sagte nihilisme – 'n veelheid woordeskatte wat nie

⁴⁷ Die "kwasi-" in "kwasi-metafisies" dra geen pejoraktiewe waarde nie. Die voorvoegsel dui alleenlik daarop dat Jameson se variant van utopiese denke 'n metafisiese tradisie problematiseer, maar tegelyk ook 'n element van die metafisiese behou. Die "kwasi-" verwys daarom na die aporetiese karakter van Jameson se variant van utopisme.

⁴⁸ Sien Hoofstuk 4 vir meer detail hieroor.

ontwrigting of transendensie inhou nie, maar eerder gepolderiseer is ter wille van toeris-agtige verbruik. Die geweld van so 'n utopisme is voor die hand liggend.

Een rede vir die gedeeltelike mislukkings van Rorty en Vattimo se herartikulerings is dat beide 'n kernelement van utopie agterweë laat, naamlik die identifisering en verbeeldingryke oplossing van 'n fundamentele sosiale probleem. Die problematiek wat Rorty en Vattimo noop tot hul respektiewelike *Verwindungs* van utopisme is filosofies van aard, eerder as sosiaal. Beide hierdie denkers is besorg daarvoor dat filosofie nogsteeds van 'n verouderde en minder bruikbare metafisiese woordeskat gebruik maak wanneer hulle sosiale probleme aanspreek. Wanneer Rorty en Vattimo dan nuwe utopiese vorme voorstel is daar min sprake van fundamentele sosiale probleme waarop 'n postmoderne utopisme moet reageer⁴⁹. 'n Utopiese projeksie begin egter tradisioneel met 'n oordeel oor die sentrale oorsake van ongeregtheid in 'n distopiese hede – oorsake waarop die sosiale ideaalbeeld dan reageer⁵⁰. Wreedheid in die abstrakte, soos by Rorty, en die hardkoppige teenwoordigheid van sterk strukture en die resulterende hermeneutiese geweld daarvan by Vattimo, blyk onvoldoende as "fundamentele sosiale probleme". En omdat dergelike fundamentele sosiale probleme nie by Rorty en Vattimo geïdentifiseer word nie, is daar by hulle geen dringendheid om sosiale herhaling te vermy nie.

Jameson se behandeling van die funksie en toekomstige vorm van utopisme, hierteenoor, herwin die diagnostiese komponent daarvan. Hierdie herwinning is egter afhanklik van die terugkeer van metafisika, omdat die diagnosering van die hede (en die projektering van 'n andersoortige toekoms) totalisering vereis. Anders gestel, om aan te toon wat die nut van utopie is in 'n postmoderne tydvak, en om voor te stel watter vorm utopiese projeksies in hierdie nuwe tydvak moet aanneem, is dit eers

⁴⁹ Intendeel, wanneer Rorty gekonfronteer word met reële sosiale probleme soos oorbevolking en armoede in Indië (en ander soortgelyke "krisisse van die Suid") wend hy hom nie na pragmatistiese utopie vir 'n oplossing nie, maar verklaar hy eerder dat nuwe waardes en denkmodi van min nut is (vgl Rorty, R. 1999. "Love and Money" in *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, pp. 223 – 228).

⁵⁰ Thomas More se *Utopia* identifiseer die psigologiese euwel van gierigheid, soos dit manifesteer in die obsessie met geld en privaat-eiendom, as die fundamentele probleem wat sy samelewing versuur (Jameson 2004:36; Jameson 2007:12); Marx identifiseer klasse-ongelykheid wat ontstaan deur die wettige en individuele besit van produksiemiddele; Edward Bellamy se toekomstige utopie reageer op die vermorsing van hulpbronne inherent in 19e eeuse kapitalisme. 'n Mens sou natuurlik hierdie lys eindeloos kon aanvul. In sy eie utopiese eksperiment speel Jameson byvoorbeeld met die idee van sisteembevorderde werkloosheid as fundamentele euwel (Jameson 2004:37).

nodig om die sosiale hede (die bestaande) te interpreteer as 'n verstaanbare geheel. Die voordeel van so 'n terugval tot die metafisiese sonde van totalisering⁵¹ is dat dit weereens transendensie moontlik maak: as die hede 'n sistemiese totaliteit voorstel dan is dit moontlik om te dink aan utopie as iets "buite" hierdie totaliteit, dit wil sê, as 'n andersoortige sistemiese totaliteit, al kan ons nie vooraf bepaal wat die inhoud van so 'n toekomstige sinkroniese toestand sal behels nie.

Die sistemiese totaliteit wat vandag as impetus dien vir utopiese arbeid noem Jameson "laat-kapitalisme". Soos by Vattimo verteenwoordig utopisme dus 'n beantwoording van 'n roeping. Dit is egter nie die roeping van die Syn waarop die utopis moet reageer nie, maar eerder 'n historiese roeping tot die deurbreking van laat-kapitalisme. Deur postmoderne utopie op hierdie manier te kontekstualiseer maak Jameson die *Verwindung* van utopie 'n sosiale aangeleentheid eerder as 'n filosofiese taak. Jameson se voorstel sluit ook op 'n verdere manier aan by Vattimo se werk: utopie kan nie reageer op die postmoderne roeping daarvan via een rasioneel-begronde alternatief of "oplossing" nie, maar moet 'n verskeidenheid histories- en klas-gesitueerde (en dus "ideologiese") sosiale ideaalbeelde bevorder.

In hierdie hoofstuk word Jameson se herartikulerings van utopisme – of eerder sy herinterpretasie van die funksie van tradisionele, onpraktiese en afgeslote sosiale ideaalbeelde vir 'n postmoderne tydvak – as die mees geloofwaardige voorbeeld van kwasi-metafisiese utopisme oorweeg⁵². Hiervoor is dit nodig om te verstaan wat Jameson met "totalisering" bedoel, waarom hierdie denkstrategie juis nodig en onvermybaar is in 'n anti-totaliserende postmoderne tydvak, en hoe totalisering 'n gepaste postmoderne utopisme, wat transendensie insluit, moontlik maak.

⁵¹ Totalisering word hier 'n "sonde" genoem in ooreenstemming met Vattimo se kritiek op metafisika (sien Hoofstuk 4). Tog hoef totalisering nie noodwendig 'n doodsonde te wees nie. Hermeneuties beskou, eerder as metafisies, is totalisering onvermydelik en noodsaaklik, solank dit selfondermynend en self-oorskrydend is (teenoor fundamentalisme). Hierdie punt sal in die loop van hierdie hoofstuk duidelik gemaak word.

⁵² 'n Ander voorbeeld is sekerlik Habermas se utopie van kommunikatiewe rasionaliteit.

1. Totaliserende Utopisme as Teenvoeter vir Globale Kapitaal

1.1 Die historiese moontlikheidsvoorwaardes vir utopisme

Soos reeds genoem is Jameson se kwasi-metafisiese utopisme die beantwoording van 'n histories-gesitueerde roeping tot die deurbreking van laat-kapitalisme. Alhoewel hierdie roeping histories-gesitueerd is en dus 'n unieke aktiwiteit oproep in reaksie op unieke omstandighede, probeer Jameson vanuit sy analise van die utopiese genre aantoon dat daar generiese historiese omstandighede geïdentifiseer kan word wat die opkoms en funksionaliteit van utopisme voorspelbaar maak. Hy kan gevolglik in postmoderniteit 'n roeping tot utopie identifiseer omdat ons historiese tydvak korrespondeer aan die histories vrugbare teelaardes waarin utopiese projeksies gewoonlik tot stand kom. Om te verstaan waarom postmoderniteit ryp is vir utopiese arbeid moet 'n mens dus eers verstaan in watter omstandighede utopisme gewoonlik opduik (die historiese moontlikheidsvoorwaardes van utopisme), en hoe dit binne wat Jameson noem "'n utopiese enklave" ('n utopiese omsluiting) tot stand kom.

Die utopis maak gebruik van die vermoë van die verbeelding om wêreld te skep. Hierdie oefening moet egter gemotiveer word om "utopies" te wees, dit wil sê, die utopis moet reageer op spesifieke en fundamentele sosiale probleme waarvoor sy utopiese wêreldrangskikking 'n eenvoudige oplossing bied (Jameson 2007:11). In hierdie sin ervaar die utopis sy mentale oefening as 'n sosiale en historiese roeping. Terselfdertyd moet die sosiale materiaal waarop die utopis sy arbeid uitoefen (die samelewing of die bestaande) die oplossing wat hy/sy verskaf "toelaat" (Jameson 2007:12). Hiermee bedoel Jameson dat die gegewe sosiale situasie dit moet leen tot oorvereenvoudiging, tot die rangskikking van alle ongeregtighede rondom een spesifieke euwel, die sogenaamde "wortel van alle kwaad" wat in die utopiese samelewing uitgeskakel kan word (Jameson 2004:36). In hierdie sin is utopie in die eerste plek 'n negatiewe of diagnostiese intervensie "wat mik op die verligting en uitskakeling van die bronne van uitbuiting en lyding" (Jameson 2007:12) eerder as 'n identifisering van die positiewe eienskappe van die ideale samelewing – 'n diagnostiese intervensie wat deur historiese en sosiale omstandighede toegelaat moet word. Hierdie diagnose is ook nie arbitrêr nie. Volgens Jameson is dit die registrasie van 'n gegewe sosiale werklikheid. Om hierdie sosiale werklikheid te registreer moet dit egter sigself aanbied as "'n situasie", dit wil sê, dit moet 'n sekere vlak van sigbaarheid, representeerbaarheid en kompleksiteit bereik (Jameson 2007:13 – 14).

Die bostaande historiese moontlikheidsvoorwaarde vir utopisme kan eenvoudig geformuleer word op die volgende manier: 'n historiese tydvak is vrugbaar vir utopiese verbeeldingrykheid wanneer dit sigself aanbied as 'n sigbare en representeerbare totaliteit. Ons weet egter reeds dat die representasie van 'n totaliteit eindelose epistemologiese kopsere verskaf en dat die begeerte om die werklikheid as 'n geheel te verstaan 'n aggressiewe begeerte is – 'n manifestasie van die wil tot mag en van hermeneutiese geweld⁵³. Op hierdie tweede (politieke) probleem in verband met die representasie van 'n totaliteit sal daar later ingegaan word. Wat die epistemologiese probleme met betrekking tot totaliteitsrepresentasie betref reageer Jameson deur te erken dat so 'n representasie onmoontlik is:

The social totality is always unrepresentable...but it can sometimes be mapped and allow a small-scale model to be constructed on which the fundamental tendencies and the lines of flight can more clearly be read. At other times, this representational process is impossible, and people face history and the social totality as bewildering chaos, whose forces are indiscernible.

(Jameson 2007:14)

Jameson beweer dus dat 'n sosiale totaliteit in sekere historiese stadia meer modelleerbaar of karteerbaar raak, en dat hierdie tye juis vrugbaar is vir utopiese verbeeldingrykheid. Die rede is eenvoudig: wanneer die utopis 'n sistemiese totaliteit in die oog kry is dit makliker om die anderkant van hierdie totaliteit te dink, en utopie is juis die anderkant van 'n distopiese hede. Wanneer die hede ons egter konfronteer as onbegrypbare chaos is dit bykans onmoontlik om 'n uitweg daaruit te sien.

Twee probleme duik hier op. Die eerste is dat hierdie analise van die historiese moontlikheidsvoorwaardes van utopisme skynbaar gebaseer word op die metafisiese onderskeid tussen subjek en objek: die roeping tot utopisme is die subjektiewe kant van die proses, en die geskiktheid van die sosiale werklikheid vir utopiese verbeeldingrykheid is die objek-sy. Jameson se antwoord op hierdie probleem is dat die onderskeid slegs analities is en om gerieflikheidsonthalwe gemaak word. In die werklike utopiese proses, of in die teks self, kan hierdie subjektiewe en objektiewe momente nie van mekaar geskei word nie (Jameson 2007:14).

⁵³ Vgl. "Hoofstuk 2: 1.1: Metafisiese Dorings in Utopiese Vlees"

'n Tweede probleem is meer kwellend. Dit is die vraag hoe 'n diagnose van die sosiale totaliteit bekragtig word. Hoe weet ons byvoorbeeld of 'n utopis 'n gegewe sosiale werklikheid korrek geregistreer het? Volgens Jameson is daar geen waarborg hiervoor nie. Die sosiale totaliteit bly 'n Kantiaanse *ding-an-sich* en die enigste beskikbare kriterium waarmee ons 'n sosiale diagnose kan beoordeel is kollektiewe erkenning. Met ander woorde, wanneer 'n gemeenskap die analise van die samelewing wat 'n utopis aanbied aanneemlik vind kan hierdie diagnose produktief aan die politieke proses deelneem (Jameson 2007:13). Die voor die hand liggende gevare van so 'n geldigheidskema sal later bespreek word. Dit is voldoende om hier te sê dat die funksie van die program wat volg op hierdie diagnose, dit wil sê die funksie van 'n postmoderne utopie, nie geweld bevorder nie, en dat 'n misplaasde diagnose dus nie skadelike gevolge kan inhou nie. 'n Mens kan byvoeg dat Jameson se diagnose 'n tweede "failsafe" moet oorkom, naamlik dat 'n diagnose "toegelaat" moet word deur die sosiale werklikheid. Jameson se utopisme berus dus tegelyk op 'n konsensus- en 'n koherensie-model van waarheid. Daar is geen korrekte diagnoses of korrekte utopiese oplossings nie; daar is slegs minder en meer houdbare, en minder en meer konsensuswekkende interpretasies.

Die eerste twee historiese moontlikheidsvoorwaardes vir 'n produktiewe utopisme is dus die ervaring van 'n roeping en die geskiktheid vir representasie van 'n sosiale totaliteit. Hierdie historiese omstandighede is 'n antwoord op die vraag "Wanneer ontstaan utopisme normaalweg?". 'n Derde moontlikheidsvoorwaarde beantwoord die ruimtelike vraag "Waar in die sosiale totaliteit kan utopisme werksaam wees?". Die antwoord hierop het te make met 'n unieke politieke stand van sake wat utopisme bevorder deur 'n "ruimte" daarvoor oop te maak – die sogenaamde "utopiese enklave".

'n Ruimte vir utopiese spel ontstaan binne die sosiale totaliteit in tye wanneer die politieke opgeskort word (Jameson 2004:43), dit wil sê, wanneer die politieke geskei word van die sosiale en alledaagse werklikheid wat gekenmerk word aan wording en volgehoue differensiasie (Jameson 2007:16). Op 'n gegewe stadium in die ontwikkeling van 'n sosiale totaliteit kan dit gebeur dat die politieke (die instellings van 'n politieke bestel) onveranderlik en ewig voorkom, en op hierdie manier uitgesluit word uit, of geïsoleer word binne die sosiale totaliteit. Hierdie ruimte of

stasis-borrel ("eddy or self-contained backwater") (Jameson 2007:15) binne die sosiale is die utopiese enklave waarbinne 'n vrye verbeeldingspel met politieke instellings moontlik word. Jameson beskryf dus 'n paradoksale situasie "in which political institutions seem both unchangeable and infinitely modifiable: no agency has appeared on the horizon that offers the slightest chance or hope of modifying the status quo, and yet in the mind – and perhaps for that very reason – all kinds of institutional variations and re-combinations seem thinkable" (Jameson 2004:44). Die spelmoontlikhede beskikbaar vir die utopis binne hierdie ruimte is veelvuldig. Hy/sy kan byvoorbeeld die skynbaar-ewige politieke instellings binne daardie ruimte wegdink (soos More wat geld in *Utopia* sou wegdink) of hy/sy kan daardie instellings die spil maak waarrondom die samelewing as geheel verander (soos Campanella in *City of the Sun* (1623) die enklave van die monnikenklooster in sy utopiese projeksie universaliseer).

Die punt is dat hierdie enklave tegelyk deel is van die sosiale totaliteit, en ook uitheems daartoe:

Such enclaves are something like a foreign body within the social: in them, the differentiation process has momentarily been arrested, so that they remain as it were momentarily beyond the reach of the social and testify to its political powerlessness, at the same time that they offer a space in which new wish images of the social can be elaborated and experimented on.

(Jameson 2007:16)

Die utopiese enklave kan daarom getipeer word as 'n soort immanente transendensie (vergelykbaar met wat Derrida "encryptment" noem, en Lacan "extimacy") (Jameson 2004:43). Jameson vergelyk dit ook met 'n stilstaande maalstroom of draaikolk wat binne 'n rivier ontstaan, te midde van, maar ook as gevolg van, die voortdurende beweging van die rivier (Jameson 2007:15). Wat Jameson dus beweer is dat 'n ruimte vir utopiese verbeeldingrykheid oopgaan juis wanneer ons 'n sekere realiteitsverlamming ervaar – wanneer die bestaande sisteem onveranderbaar lyk en wanneer ons historiese tydvak rigtingloos en agentloos lyk (wanneer ons niks kan doen behalwe om meegesleur te word deur die tendense van die sosiale nie) (Jameson 2004:44). Anders gestel: wanneer politieke instellings in die "regte lewe" ontransformeerbaar voorkom kan die verbeelding dit herorganiseer en hervisualiseer

soos dit wil. Die utopiese enklave dien in hierdie situasies as "the calm before the storm, the stillness at the centre of the hurricane" (Jameson 2004:45). En omdat dit 'n geïsoleerde eksternaliteit is, 'n immanente transendensie, geniet die utopiese enklave (gedeeltelike) beskerming teen korrupsie deur die bestaande sosiale orde.

Hierteenoor word utopie eintlik aan bande gelê wanneer ons politieke werklikheid in krisis verkeer. Wanneer die weersprekinge en die plooibaarheid van die politieke bestel al te duidelik blyk word utopie as vrye spel agterweë gelaat ter wille van gefokusde en praktiese programme (Jameson 2004:44). Jameson voeg egter by dat die ruimte vir utopiese spel (die utopiese enklave) slegs 'n tydelike ruimte kan wees (Jameson 2007:16). Die immanente transendensie word spoedig weer gekorrupteer⁵⁴ en geassimileer tot die alledaagse en die sosiale (tot die sisteem waarvan dit vlugtig 'n eksternaliteit laat deurskemer het), soos Adorno se estetiese (ook 'n utopiese ruimte) spoedig weer geabsorbeer word binne die "nagmerrie-agtige regte wêreld van lyding waarteen dit 'n efemeriese protes was, en waarvan dit die kortstondigste dissonante uitdrukking verteenwoordig het" (Jameson 2007:173).

Hierdie postulaat van 'n utopiese enklave as historiese (en ruimtelike) moontlikheidsvoorwaarde vir effektiewe utopisme dien uiteindelik ook as 'n verklaring vir, en motivering van een van die oudste eienskappe van utopie, naamlik die onpraktiese aard daarvan. Omdat die utopiese enklave verwyderd is van die sosiale, omdat dit vreemd is relatief daartoe, is dit verstaanbaar waarom utopiese politiek so dikwels afgemaak word as onrealistiese verbeeldingsvlugte. Jameson se voorstel is egter dat die onpraktiese aard van utopisme nie 'n nadeel is nie, maar juis 'n voordeel. Soos reeds genoem bied die "verwyderdheid" van utopiese spel 'n kritiek op die magteloosheid van die sosiale, terwyl dit tegelykertyd beskerming bied teen korrupsie deur die sosiale, en 'n vrye verbeeldingspel moontlik maak (Jameson 2007:15; Jameson 2004:45).

⁵⁴ Hierdie formulering kom vreemd voor. Hoe kan die ewigheidstatus van politieke instellings "gekorrupteer" word? Suggereer die utopiese teks nie dat die onveranderlikheid van hierdie instellings (soos geld by More) reeds iets negatief, iets korrupt, is nie? Hier moet in ag geneem word dat die instellings waarna Jameson verwys nie noodwendig as korrupt ervaar word nie. Byvoorbeeld, die blywende aard van die hof of van die kuberruim kan ook dien om utopiese enklaves te skep. Wat Jameson ook bedoel is dat die instellings, positief of negatief, wat vrugbare utopiese enklaves tot stand bring slegs vir 'n tyd lank produktief kan wees en vinnig weer die vermoë daarvan om die utopiese verbeelding te stimuleer verloor. Dit verhoed egter nie dat hierdie instellings op 'n latere stadium, soos 'n soort "mode", weer opgeneem kan word as tema in utopiese tekste nie.

Gegee hierdie moontlikheidsvoorwaardes vir utopie – die aanwesigheid van 'n roeping, die geskiktheid van 'n sosiale totaliteit vir kartering, en die totstandkoming van 'n utopiese ruimte binne die totaliteit – is die volgende vraag of ons eie tydvak, postmoderniteit, voldoen aan hierdie kriteria. Anders gestel: is die tyd vandag ryp vir 'n nuwe vlaag utopiese verbeeldingrykheid?

1.2 Postmoderniteit as Ruimtelik- en Histories-geskikte Teelaarde vir Utopie

Jameson se ingewikkelde analyses van postmoderniteit as 'n sosiale en historiese totaliteit suggereer dat die tyd inderdaad ryp is vir utopiese visie. As ons die bostaande moontlikheidsvoorwaardes as barometer neem vir die aanwesigheid van vrugbare kondisies vir utopie dan blyk dit duidelik uit Jameson se werk dat daar vandag utopiese enklaves tot stand kom, dit wil sê, dat daar politieke instellings is wat onveranderlik lyk en dat daar daarom ook 'n realiteitsverlamming heers. Daarbenewens is daar geen potensiele transformasie-agente te bespeur nie. Terselfdertyd word daar 'n roeping tot utopisme ervaar onder postgeglobaliseerde linksgesindes, radikale sosiaal-demokrate, en gemarginaliseerdes in die eerste- en derde-wêreld. Laastens bied die sosiale en historiese totaliteit (laat-kapitalisme) sigself aan vir kartering, soos Jameson ook demonstreer in sy uitgebreide analyses daarvan. Vervolgens word hierdie vrugbare toestande een vir een hanteer.

In die eerste plek skep spesifieke skynbaar-ewige politieke instellings vandag 'n ruimte vir utopiese spel. Die ouer enklaves het onder andere ingesluit: moderne subjektiwiteit, ruimte en stadskultuur, wetenskaplike waarheid, premoderne stamsamelewings en die onderbewuste. Hierdie enklaves word vandag gedekonstrueer om aan te toon hoe hulle reeds weer opgeneem is in die sosiale totaliteit. Dit beteken egter nie dat geen enklaves meer bestaan nie. Onder teenswoordige enklave-instellings geld veral die vryemark. Die mark, 'n politieke instelling omdat dit die medium is waardeur sosiale voordele verdeel word, word vandag beskou as 'n onvermybare konstante sodat enige hervorming van die bestaande samelewing nie daarvan ontslae kan raak nie, of selfs eksklusief via die mark moet handel (Jameson 2006:2). Gevolglik kan ons nie vandag 'n samelewing voorstel sonder die mark nie, veral omdat die mark uitgebrei het om elke laaste kapitaalvrye vesting te infekteer. Kapitaal in die multinasionale vorm daarvan is vandag onbegrens

en alomteenwoordig. Daarom noem Jameson dit ook "die sentrale uitstalling in die anti-utopiese arsenaal" (Jameson 2000d:387)⁵⁵. Die mark se "ewigheid" word verder versterk deur 'n regse verdediging daarvan wat dit aanbied as 'n politiek-ekonomiese instelling wat strook met die kompeterende of kompetisie-vereisende trae menslike natuur (Jameson 2004:35). Dit is dus waarskynlik dat die verskynsel van die vryemark utopiese spel kan stimuleer – hierdie spel kan wissel vanaf 'n universalisering van vryemarkbeginsels⁵⁶ tot komplekse verbeeldingseksperimente wat mik om die vryemark "weg te dink" (soos Bellamy se voorstel, in die 19e eeu reeds, dat gesentraliseerde administrasie en 'n industriële weermag die vryemark vervang).

'n Tweede verskynsel wat 'n mens kan voeg tot die mark as politieke konstante is werkloosheid. Volgens Jameson is daar 'n toenemende besef dat kapitalisme 'n noodsaaklike element van werkloosheid bevat (Jameson 2006:2), sodat die onomseilbaarheid van die mark terselfdertyd die omonseilbaarheid van werkloosheid impliseer. Op hierdie manier word Jesus se uitspraak dat die armes altyd met ons sal wees vandag sistemies begrond. Om die potensiaal van hierdie insig vir utopiese spel te illustreer spekuleer Jameson in sy eie werk oor die moontlikheid van universele indiensneming. Volgens hom sal 'n oorweging van universele indiensneming onvermydelik lei tot die verbeel van 'n samelewing wat struktureel geskei is van ons bestaande samelewing op elke denkbare manier – psigologies, sosiologies, kultureel en polities (Jameson 2007:37).

Laastens⁵⁷ beweer Jameson dat ook die kuberruim vandag kan funksioneer as 'n utopiese enklave. Die kuberruim stel 'n soort immanente transendensie voor, 'n ruimte afgesonder van die sosiale totaliteit waarin daar met andersoortige (miskien selfs "eerliker" en "minder vervreemde") menslike verhoudings ge-eksperimenteer word wat boonop strook met post-individualistiese (gefragmenteerde) subjektiwiteit. Aan

⁵⁵ Dit is veelseggend hier dat selfs 'n "postmoderne" filosoof soos Rorty, wat terselfdertyd toegewyd is tot die konsep "utopie" die afskaffing van kapitalisme as onrealisties beskou (Rorty 1999:231).

⁵⁶ Natuurlik word die universalisering van markbeginsels meestal eerder in distopiese tekste getematiseer, soos in Paul Verhoeven se film *Robocop* waarin die polisiediens geprivatiseer word en sportname soos Nike en Spalding via televisie-advertensies kompeteer vir dominasie in die "kunsmatige hart"-mark.

⁵⁷ Ek sou voorstel dat "mag" ook vandag kan dien as 'n utopiese enklave, alhoewel dit nie hier aandag geniet nie. Deur die dominante teoretiese of kulturele "left", sterk beïnvloed deur Foucault, word mag vandag beskou as iets deursypelend en onvermybaar. Ook Jameson se analise van utopiese projeksies bevestig dat enige sistemitese alternatief altyd alreeds die resultaat is van mag, wat, aldus Jameson, vandag gereïfiseer geraak het.

die ander kant moet 'n mens erken dat die kuberruim lank reeds gekoloniseer is, en dat dit moeilik is om daaraan te dink as enige iets anders behalwe 'n ideologiese versterking, in vermomde en kompenserende vorm, van die teenswoordige sosiale totaliteit⁵⁸.

Hierdie enklaves ontstaan in 'n tydperk gekenmerk deur sosiale fermentering *en* politieke- of realiteitsverlamming. Te midde van die altyd-versnellende pas van sosiale differensiasie en tegnologiese vooruitgang ervaar die postmoderne gemeenskap 'n hulpeloosheid en 'n politieke uitputting, en is daar geen potensiele agente vir transformasie te bespeur nie. Hierdie realiteitsverlamming is in die eerste plek 'n resultaat van die werking van die wêreldmark (of van globalisering) wat lei tot die totstandkoming van twee aparte wêreldes waarin 'n transformasie van die werklikheid (of "utopie") eweseer onrealisties voorkom:

In one of these worlds, the disintegration of the social is so absolute – misery, poverty, unemployment, starvation, squalor, violence and death – that the intricately elaborated social schemes of utopian thinking become as frivolous as they are irrelevant. In the other, unparalleled wealth, computerized production, scientific and medical discoveries unimaginable a century ago as well as an endless variety of commercial and cultural pleasures, seem to have rendered utopian fantasy and speculation as boring and antiquated as pre-technological narratives of space flight.

(Jameson 2004:35)

In die wêreld van armoede is realiteitsverlamming dus al te duidelik bespeurbaar. En alhoewel dit lyk of daar in die wêreld van rykdom en vooruitgang slegs moontlikhede en genieting te vinde is, is die realiteit eerder dat 'n postpolitieke kollektiwiteit onttrek vanuit die politieke ruimte na 'n markruimte waar dit bewustelik gebruik maak van die kodes en taal van leë en gekoloniseerde verbruik (Jameson 2000d:388 – 389). Hierdie ongeloofwaardigheid van effektiewe politieke deelname het as komplement in teenswoordige teorie die pessimistiese aankondiging van "eindes" met betrekking tot, byvoorbeeld, die subjek, geskiedenis, die *avant-garde*, en filosofie. Soos Jameson dit stel: "The last few years have been marked by an inverted millenarianism, in which

⁵⁸ Neem as voorbeeld sulke alternatiewe werklikhede soos "Second Life" wat in feite slegs 'n tweede geleentheid bied om sukses te behaal in dieselfde laat-kapitalistiese speletjie wat ons in elk geval speel in die "wêreld daar buite". Die korrupsie van die kuberruim illustreer daarom terselfdertyd hoe utopiese enklaves vinniger in postmoderniteit gesluit of ge-assimileer word sodat die enklave as sulks vandag bedreig word.

premonitions of the future, catastrophic or redemptive, have been replaced by senses of the end of this or that (the end of ideology, art, or social class; the 'crisis' of Leninism, social democracy, or the welfare state, etc., etc.): taken together, all of these perhaps constitute what is increasingly called postmodernism" (2000b:188).

Postmoderniteit word dus juis uitgeken aan 'n realiteitsverlamming waarin al die vorige optimismes een vir een van geloofwaardigheid gestroop is. Jameson stel voor dat hierdie pessimisme die gevolg is van 'n oorgang na laat-kapitalisme. Hierdie oorgang behels die voltooiing van die proses van modernisering – die proses van transformasie waardeur industriële produksie veralgemeen word, die sferes van sosiale lewe gemeganiseer word, en die algemene assimilasie van die samelewing deur kapitaal plaasvind. Die voltooiing van hierdie proses beteken die uitwissing van 'n "buitekant" relatief tot kapitalisme. Die laaste vestings van "natuur" – die verskeie vorme van pre-kapitalistiese produksie en die onderbewuste – is gekoloniseer. Ten spyte van 'n oënskynlike vermenigvuldiging van verskillende en tegnologiese vernuwinge, het die werklikheid eintlik meer homogeen geword (omdat al die verskillende wat binne die totaliteit aangebied word onderhou word deur een en dieselfde produksiemodus, naamlik die laat-kapitalistiese produksiemodus). Hierdie homogenisering gee aanleiding tot die verlies aan 'n historiese bewussyn, 'n bewussyn wat afhanklik is van die registrasie van verskillende produksiemodi binne die sosiale totaliteit. Op sy beurt impliseer die verlies aan 'n historiese bewussyn dat die postmoderne gemeenskap gedoem is tot 'n ewigduurende hede (Hardt & Weeks 2000:16), en dus tot die ervaring van realiteitsverlamming.

Om sake te vererger is daar te midde van hierdie ondeurbreekbare situasie geen potensiële reddingsagente te bespeur nie. Die tradisionele bronne van weerstand is uitgeput en opgeneem in die laat-kapitalistiese bestel. Dit het Marcuse reeds aangetoon in *The One-Dimensional Man* waarin hy argumenteer dat sosiale klasse uitgewis is⁵⁹, en dat die transformerende krag van die estetiese en *eros* deur repressiewe desublimasie onskadelik gestel is. Jameson voeg tot die lysie van bederfde transformasie-agente die natuur, die onderbewuste (Jameson 2000b:227),

⁵⁹ Vergelyk ook in hierdie verband Jameson se argument dat kategorieë soos "sosiale klas" nie meer sigbaar is in ons alledaagse leefwêreld nie, maar slegs opgespoor kan word in die bodemlose sfeer van kulturele en kollektiewe fantasie (2000a:135)

religieuse fundamentalisme (Jameson 2007:xii), sentralisasie, verskil, plaaslike kulturele en ekonomiese produksie (Jameson 2007:162), en selfs die derde wêreld. Met betrekking tot die potensiaal van die Derde Wêreld beweer Jameson byvoorbeeld die volgende:

Third-World cinema itself is rarely today defended as a space in which models for alternate cinema are to be sought. Indeed the very term Third World seems to have become an embarrassment in a period in which the realities of the economic have seemed to supplant the possibilities of collective struggle, in which human agency and politics seem to have been dissolved by the global corporate institutions we call late capitalism.

(Jameson soos aangehaal in Homer 1998:169 – 170)

Dit wil dus voorkom of kapitaal altyd een stappie voor bly en moontlike heilsbronne opslurp nog voordat hulle geïdentifiseer kan word. 'n Mens sou die lys kon uitbrei, soos Russell Jacoby ook doen⁶⁰, deur studente en die intelligentsia in hierdie konteks te noem. As daar dan nog enigsens sprake is van 'n nuwe transformasie-agent sou dit volgens Jameson 'n kollektiewe vorm moes aanneem. Die rede hiervoor is dat die gesentreerde subjek in 'n post-individualistiese era verdwyn het, en vervang is met 'n gefragmenteerde self wat eintlik 'n knooppunt van kollektiwiteit verteenwoordig (Jameson 2007:21). Hierbenewens is dit slegs die ervaring van kollektiwiteit wat die gereïfiseerde atomisasie (of "serialiteit" in die Sartreaanse woordeskat) wat deur kapitalisme uitgeoefen word op die individu, kan deurbreek. "Outentieke" politieke praxis is dus afhanklik van 'n organiese kollektiwiteit, maar kapitalisme wys stelselmatig die moontlikheid uit van samehangende sosiale groepe, en die laaste vestings van marginaliteit aan die rante van die sisteem verdwyn een vir een (Jameson 2000a:136). Hiermee saam word die idee van kollektiwiteit vandag juis gebruik om 'n anti-Utopiese posisie te bevorder. Vergelyk byvoorbeeld hoe linkse en radikale politiek vandag enige utopiese voorstel afskiet ten gunste van die behoud en beskerming van kulturele kollektiwiteit (Jameson 2000d:390)⁶¹.

⁶⁰ Vergelyk Jacoby, R. 2000. The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy. New York: Basic Books.

⁶¹ Jameson voorsien wel dat kollektiwiteit deur kulturele praxis geskep, eerder as gevind, kan word (Jameson 2000a:137), en dat die utopiese impuls juis hierdie kollektiwiteit tot stand bring. Hierna word later teruggekeer.

Jameson voorsien miskien dat daar in die nabye toekoms nuwe moontlikhede vir politieke agentskap juis deur die konsolidasie van die wêreldmark tot stand sal kom, maar tot dan blyk dit dat die sosiale bestaande (laat-kapitalisme) geen natuurlike vyande het nie. Wat hierdie situasie verlamvend maak is nie net die onstuitbare universalisering van kapitaal nie, maar veral "the universal belief, not only that this tendency is irreversible, but that the historic alternatives to capitalism have been proved unviable and impossible, and that no other socio-economic system is conceivable, let alone practically available" (Jameson 2007:xii). In hierdie situasie is Jameson se innoverende skuif om in die teneerdrukkende en sinisme-wekkende afwesigheid van transformasie-agente juis die mees vrugbare grond vir utopiese spekulاسie te identifiseer. Die sukses van hierdie skuif is egter afhanklik daarvan dat die funksie(s) van utopie anders gekonseptualiseer word, dit wil sê, nie meer in terme van 'n realiseerbare bloudruk vir die ideale samelewing nie. Hierna word later teruggekeer.

Tot dusver is dit duidelik dat postmoderniteit interpreteerbaar is as 'n tydvak waarin die politieke opgeskort is en 'n realiteitsverlamming heers. Terselfdertyd voldoen ons huidige tydvak ook aan 'n tweede historiese moontlikheidsvoorwaarde vir utopie, naamlik dat daar diegene is wat 'n utopiese roeping ervaar. Ten spyte van 'n veralgemeende anti-utopiese sentiment beweer Jameson steeds dat "Utopie [vandag] skynbaar die lewenskragtigheid daarvan herwin het as 'n politieke slagspreuk en 'n energieverkaffende perspektief". Soos Jameson dit stel:

... a whole new generation of the post-globalization Left – one which subsumes remnants of the old Left and the New Left, along with those of a radical wing of social democracy, and of First World minorities and Third World proletarianized peasants and landless or structurally unemployable masses – has more and more frequently been willing to adopt th[e] slogan [of Utopia]...

(Jameson 2007:xii)

'n Mens kan sekerlik ook Rorty en Vattimo se name hier noem. Hoewel Rorty, anders as Vattimo, nie 'n duidelike "roeping" tot die herwinning van utopisme ervaar nie, geld hy sekerlik onder 'n hervormde "Left" wat verenig onder die banier van Utopie. Sou 'n mens Hegeliaans hiermee omgaan sou 'n mens ook Jameson in ag moes neem wat groot dele van sy oeuvre – en meer onlangs sy nuutste boek *Archeologies of the*

Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions – wy aan die herwinning van utopie. In Jameson se werk kom die tydsgees wat roep om utopiese ingrype dus tot selfbewussyn⁶².

Hierdie roeping kom egter tot niks as dit nie gekomplementeer word met 'n sosiale werklikheid wat dit leen tot kartering nie. Maar ook aan hierdie historiese moontlikheidsvoorwaarde word voldoen in die vorm van die laat-kapitalistiese sinkronie met postmodernisme as die kulturele keersy daarvan⁶³. Anders gestel: die hede bied sigself vandag aan, aldus Jameson, as 'n interpreteerbare of karteerbare totaliteit, 'n totaliteit wat sigself laat organiseer rondom een sentrale "wortel van kwaad", naamlik die laat-kapitalistiese produksiemodus. Die kartering van hierdie totaliteit word boonop vergemaklik deurdat kapitaal so uitgebrei het dat die samelewing as geheel daardeur geassimileer is – enige sosiale, kulturele of politieke verskynsel, en enige subsisteem binne die sosiale totaliteit word vandag gereguleer deur die logika van laat-kapitalistiese produksie⁶⁴. Maar wat kan Jameson bedoel wanneer hy beweer dat laat-kapitalisme 'n *karteerbare totaliteit* is, en hoe verdedig hy die eis om te "totaliseer" teen die velle kritiek daarop?

⁶² Ons sal later egter sien dat Jameson die idee van 'n historiese selfbewuswording binne die utopiese genre afwys weens die modernistiese assosiasies daarvan wat onhoudbaar geword het in postmoderniteit.

⁶³ Hier duik die bekende kritiek teen die ruimtelike metafoor van basis/superstruktuur natuurlik op. Die probleem met hierdie metafoor is dat dit lei tot ekonomiese determinisme sodat die kompleksiteit van die kulturele sfeer en die verskeidenheid van kulturele verskynsels gereduseer word tot onbelangrike en voorspelbare effekte van ekonomiese kragte. Jameson se posisie is natuurlik heelwat meer kompleks. By Jameson moedig die metafoor ons eerder aan om raak te sien dat die kulturele nie outonoom bestaan nie, maar ook nie die blote effek is van sosiale magte nie. Die kulturele staan eerder altyd in 'n verhouding tot die samelewing as geheel. Hiermee saam bestaan daar 'n tweerigting oorsaaklike verhouding tussen infrastruktuur en superstruktuur en kan 'n kulturele artefak nooit slegs beskou word as 'n effek van ekonomiese kragte nie. Elke kulturele artefak, elke teks, moet eerder beskou word as 'n onvoorspelbare simboliese handeling of intervensie binne 'n konkrete sosiale situasie (Hardt & Weeks 2000:8 – 9)

⁶⁴ Hier ontstaan 'n moeilike en moontlik selfondermynende probleem in Jameson se werk. Aan die een kant inkorporeer Jameson poststrukturele kritiek op die idee van "totaliteit" deur die totaliteit as 'n oop en gedifferensieerde totaliteit te beskou. Anders gestel, postmodernisme as die laat-kapitalistiese kulturele produksiemodus is die dominante produksiemodus in ons tydvak, maar dit is steeds een produksiemodus tussen vele. Daar is steeds oorblywende en oprysende kragte (voorbeelde van pre- en post-kapitalistiese produksie) aanwesig sodat die totaliteit nie 'n homogene verskynsel is nie. Maar aan die ander kant definieer Jameson postmodernisme presies as daardie tydvak waarin die alternatiewe tot kapitalisme verdwyn. Die koloniserings van die laaste weerstandsenklaves teen kapitalisme, pre-kapitalistiese produksiemodi en die onderbewussyn, is juis die teken dat 'n nuwe historiese periode, postmoderniteit, aangebreek het. Dit is moeilik om te verstaan hoe Jameson hierdie weersprekende proposisies met mekaar versoen.

Wanneer Jameson dit het oor 'n karteerbare totaliteit verwys hy nie na die soort sterk strukture wat juis in postmoderniteit afgewys word nie. Om 'n totaliteit te karteer beteken nie om die onveranderlike en ewige (die universele) wat skuil agter ervaarde wording en partikulariteit te ontbloot nie. Inteendeel, om die term "totalisering" sinvol te gebruik beteken om te verwys na 'n projek eerder as na 'n reeds-bestaande entiteit of struktuur (Jameson 2000d:390). Die kategorie van totaliteit verwys dus nie na 'n normatiewe ideaal of na 'n Synstoestand nie – dit is eerder 'n metodologiese imperatief (Hardt&Weeks 2000:22), die eis om altyd 'n interpretasie te probeer verskaf van "die groter prentjie". Die groter prentjie wat Jameson uitgebeeld wil sien is die heersende produksiemodus. En omdat produksiemodi historiese verskynsels is het die representasie van die produksiemodus ook te make met periodisering. Maar wanneer ons dan periodiseer, wanneer ons beweer dat ons (in postmoderniteit) in die era van laat-kapitalistiese produksie leef, moet ons nie die heersende produksiemodus beskou as 'n totale sisteem nie (Homer 1998:159). Die totaliteit of produksiemodus is eerder intern gedifferensieerd en verteenwoordig 'n oop totaliteit. Die totaliteit is dus nie homogeen nie, maar bevat nie-sinkronisiteit en ongelyke ontwikkeling:

A multiplicity of forces conflict and interact within the totality, and therefore totality must be understood as composed of differences and discontinuities, residual and emergent forces, antinomies and contradictions, and anomalies.

(Hardt&Weeks 2000:21)

Daarom plaas Jameson ook soveel klem daarop dat sy interpretasie van postmodernisme daarvan 'n "kulturele dominante" maak, eerder as 'n heersende en alomteenwoordige styl (Jameson 2000b:190 – 191). Wat Jameson hiermee bedoel is dat elke totaliteit verskillende produksiemodi bevat, maar dat een daarvan binne 'n gegewe historiese tydvak "dominant" raak.

Die totaliteit of produksiemodus, hoe gedifferensieerd ookal, is egter nie direk beskikbaar vir beskrywing nie. Hoewel ons die taak opgelê word om die totaliteit te representeer bly die totaliteit iets negatief en onrepresenteerbaar. Die taak van totalisering is dus 'n onmoontlike taak omdat geen finale of volledige weergawe daarvan moontlik is nie. Die totaliteit is 'n afwesige oorsaak (Hardt&Weeks 2000:22; Homer 1998:158) en die eis om dit te representeer is 'n paradoksale mandaat om die

onrepresenteerbare te representeer. Daarom moet die taak van totalisering onderskei word van die konsep "totaliteit". Hierdie twee verskynsels staan teenoor mekaar soos die Lacaniaanse Simboliese Orde teenoor die Reële – die totaliteit is 'n Lacaniaanse Reële wat altyd ons kollektiewe, Simboliese interpretasies daarvan (ons totaliserings) ontglip (Jameson 2000b:232).

Om hierdie afwesige en intern-gedifferensieerde totaliteit te representeer stel Jameson voor dat ons gebruik maak van die estetika van kognitiewe kartering. Die doel van kognitiewe kartering is om die subjek 'n verbeterde sin van sy/haar posisie in die globale sisteem te bied. Jameson beskryf die operasie van kartering as iets tussen Althusser se positiewe beskouing van ideologie, as die imaginêre representasie van die subjek se verhouding tot sy/haar werklike bestaanstoestande, en Kevin Lynch se stadskaart, 'n strategie wat mik op ruimtelike oriëntasie in 'n toenemend komplekse stadsomgewing (Jameson 2000b:229 – 230). Dit is dus 'n poging om die globale en sosiale konteks te narrativeer en dán hierdie narratief aan te bied as 'n rigtingaanwyser vir sosiale handeling. Die kaart laat gevolglik ook ruimte vir dialektiese beweging tussen die fenomenologiese ervaring van die subjek aan die een kant, en die posisionering van die individuele of kollektiewe agent binne die globale totaliteit aan die ander kant. Die doel van die kaart is uiteindelik nie om die sosiale omgewing mimeties en akkuraat weer te gee nie. Die doel is ook nie om uiteindelijke Waarheid te bekom nie. Die kaart is eerder veronderstel om voldoende praktiese kennis te verskaf (Hardt&Weeks 2000:23)⁶⁵.

Natuurlik roep die postulaat van 'n historiese totaliteit en die eis om totalisering sekere probleme op. Die politieke gevare wat vandag met totalisering geassosieer word sluit

⁶⁵ Die projek van kartering kan ook vergelyk word met twee ander operasies, naamlik samesweringsteorieë en allegorie. Volgens Jameson is die samesweringsteorie "a poor man's cognitive mapping" (Hardt&Weeks 2000:23). 'n Samesweringsteorie is soortgelyk aan kognitiewe kartering omdat dit 'n eenvoudige verstaan van die totaliteit verskaf deur alle geheimsinnighede te herlei tot een bron van mag. So 'n representasie van die totaliteit is natuurlik 'n kru oorvereenvoudiging, en daarom nie geskik om praktiese oriëntasie in die totaliteit te verskaf nie. Aan die ander kant *moet* 'n kognitiewe kaart 'n vereenvoudiging wees. Soos Jameson dit stel: "In our time the referent – the world system – is a being of such enormous complexity that it can only be mapped and modelled indirectly, by way of a simple object that stands as its allegorical interpretant..." (Hardt&Weeks 2000:24). Allegorie is ook 'n gepaste metafoor vir kognitiewe kartering omdat dit wys op die onmoontlikheid daarvan om die totaliteit te representeer, en op die noodsaaklike vereenvoudiging wat met hierdie projek gepaard gaan. Terselfdertyd roep die figuur van allegorie die probleme op wat gepaard gaan met pogings om die goddelike te representeer. Soos die goddelike ons verstaans- en representasievermoëns oorskry, so oorskry die postmoderne totaliteit ook ons vermoëns.

in: die gewelddadige ontkenning van verskil, en die bevordering van politieke verlamming (omdat die totaliteit oorweldigend voorkom, en boonop assosiasies van historiese noodwendigheid meebring). Maar hierdie probleme word volgens Jameson juis "opgelos" deur die projek van totalisering. In die eerste plek vereis die projek nie dat ons verskille en partikulariteite moet ignoreer nie. Inteendeel, aldus Jameson impliseer die projek 'n "complex negotiation of all these individual differences" (Jameson 2000d:390 – 391)⁶⁶. In die tweede plek word 'n politiek van verskil (of 'n politiek van identiteit) eers moontlik via totalisering. Sonder 'n voldoende mate van sosiale standardisering, dit wil sê, sonder die herkenning van 'n totaliteit te midde van partikulariteit, is dit nie eers moontlik om verskille raak te sien nie (Jameson 2000d:391). In die laaste plek "verlam" die postulaat van 'n historiese totaliteit ons nie. Aldus Jameson is dit juis die "benoeming van die sisteem" wat ons inspireer en bemagtig om politieke en kollektief op te tree (Hardt&Weeks 2000:24). Daarom is dit verbasend vir Jameson dat mense die operasie van totalisering "skandalig" vind, of geleer het om dit skandalig te vind (Jameson 1991:400). Die operasie van totalisering was nog altyd 'n strategie wat mik om ons te vervreem van die onmiddellike en die vanselfsprekende, en om daarom 'n kritiese afstand te bewerkstellig wat ingrype moontlik maak. Soos Jameson dit stel: "...the positing of global characteristics and hypotheses, the abstraction from the 'booming, buzzing confusion' of immediacy, was always a radical intervention in the here and now and the promise of resistance to its blind fatalities" (1991:400).

Deur hierdie ingewikkelde beskrywing van die totaliteit en die proses van kartering argumenteer Jameson dus dat die totaliseringsakte in 'n postmoderne era, en te midde van felle kritiek, steeds moontlik, verdedigbaar en selfs wenslik is. Anders gestel: die konsep van totaliteit kan in ons tydvak tegelyk behou en gedereïfiseer word (Homer 1998:160). Soos reeds genoem beweer Jameson ook dat die laat-kapitalistiese produksiemodus vandag so 'n karteerbare totaliteit verteenwoordig. En hierdie teenswoordige totaliteit roep juis om kartering omdat postmodernisme gekenmerk word aan diepteloosheid, die verlies aan 'n historiese bewussyn, die afskaffing van

⁶⁶ Daarom kan Jameson ook die volgende beweer: "Only caricatural memories of specific moments of Stalinism encourage the belief that the concept of totalization means repressing all group differences and reorganizing their former adherents into some ironclad military or party formation..." (Jameson 2000d:390). Waarop ons dan ookal die ongeregthede van Stalinisme blameer, aldus Jameson moet ons nie die oorsake soek in "totalisering" nie.

kritiese afstand, ruimtelike disoriëntasie, en die viering van 'n gekommodifiseerde en ewigdurende hede (Jameson 2000b:188 – 232). Meer nog, die laat-kapitalistiese totaliteit roep om utopiese ingrype omdat dit aanleiding gee tot 'n gereïfiseerde bestaan. Anders gestel: binne die laat-kapitalistiese totaliteit word menslike handeling en die objekte van ons ervaring instrumenteel geherorganiseer, oftewel, gefragmenteer en gerekonstrueer om te pas in modelle van effektiwiteit wat die doelwitte van kapitaal dien (Jameson 2000a:124 – 125). Wat dit uiteindelik beteken is dat organiese kollektiwiteite verdwyn en die individu geïsoleerd (of "ge-atomiseer") raak. Hierbenewens word kommodifisering ge-universaliseer sodat ons ervaring van objekte gereduseer word tot soveel verbruiksbevredigings. Dit is natuurlik nie moontlik in 'n postmetafisiese intellektuele klimaat om te beweer dat objekte skielik hulle "intrinsieke" en "insigself waardevolle" eienskappe verloor het nie, maar ons kan wel argumenteer dat daar via kommodifikasie en reïfikasie 'n verarming van ons ervaring plaasgevind het – ons het 'n intuïsie dat ervaring vandag op aggressiewe appropriasie neerkom (soos die toeris wat tussen 'n menigde ander toeriste baklei om 'n historiese gedenkwaardigheid vas te vat in die perfekte foto), en ons handeling kom vir onself "gesimuleerd" voor. Hierdie oordeel oor die teenswoordige totaliteit en die ervaringsverarming wat daarmee gepaard gaan mag dalk soos bourgeois angs voorkom, maar dan slegs as ons vergeet dat laat-kapitalistiese produksie terselfdertyd aanleiding gee tot die totstandkoming van die twee onvergelykbare wêreldes waarna vroeër verwys is – die wêreld van ongekende armoede en die wêreld van ongekende welstand. Dit is nie moeilik om te sien hoe hierdie nagmerrie-uitbeelding van die sosiale bestaande die impetus kan wees vir utopiese spekulasie nie.

Om op te som: in postmoderniteit word daar voldoen aan die historiese moontlikheidsvoorwaardes vir 'n funksionele utopisme – enklaves waarin utopiese spel moontlik word is geskep deur die mark, sistemiese werkloosheid en die kuberruim; 'n politieke verlamming oorheers wat ironies genoeg utopiese verbeeldingrykheid kan inspireer; al die tradisionele transformasie-agente is gekorrupteer en kapitaal bederf potensiële "verlossers" nog voor ons hulle kan identifiseer; 'n roeping tot utopisme word ervaar onder gemarginaliseerdes en intellektuele; 'n sosiale totaliteit, laat-kapitalisme, bied sigself aan vir 'n regverdigbare en wenslike karteringsproses; en, die laat-kapitalistiese totaliteit is 'n totaliteit waarin fundamentele sosiale probleme sigbaar word wat roep om utopiese ingrype.

Maar as Jameson dan gelyk het dat 'n realiteitsverlamming en die afwesigheid van transformasie-agente juis nodig is vir 'n funksionele utopisme, wat kan die funksie van utopiese spekulاسie dan wees? En wat sal die "ingrype" deur utopisme uiteindelik kan vermag? Aan hierdie vrae word vervolgens aandag gegee.

2. Die Funksies van 'n Postmoderne Utopisme

As Jameson se bewering korrek is dat utopisme bruikbaar raak wanneer 'n politieke verlamming en die afwesigheid van transformasie-agente ervaar word, dan is die funksie van 'n postmoderne utopisme duidelik nie om 'n realiseerbare bloudruk vir radikale sosiale transformasie te verskaf nie. Die enklave waarin utopiese spel moontlik word verwyder dit immers van praktiese politiek⁶⁷. Hierdie insig word verder beaam wanneer Jameson argumenteer, soos dit 'n Marxis betaam, dat elke spesifieke utopiese projeksie ideologies gesitueer is. Om gevolglik van utopiese verbeeldingrykheid te verwag dat dit vir ons *die* antwoord moet verskaf op ons sosiale probleme is 'n misplaasde hoop. Geen utopie kan 'n uitbeelding wees van "die volmaakte samelewing" nie, en geen utopiese projeksie kan vir ons uitstippel hoe om die volmaakte samelewing tot stand te bring nie. Dit sal ook nie help om verskillende utopiese projeksies te kombineer om sodoende die volmaakte samelewing saam te stel nie. Daar is geen ontdekbare of visualiseerbare "volmaakte samelewing" wat vir almal en vir altyd (of selfs net vir 'n spesifieke tydvak) geld nie. (Jameson 2007:212)

Maar wat kan ons dan hoop wanneer ons utopiese spekulاسie bevorder? Die utopiese genre is 'n unieke genre wat 'n unieke dilemma na vore bring. Volgens Jameson konfronteer utopisme ons met "the formal dilemma of how works that posit the end of history can offer any usable historical impulses, how works which aim to resolve all political differences can continue to be in any sense political, how texts designed to

⁶⁷ Die implikasies van hierdie insig van Jameson strek natuurlik verder as slegs postmoderne utopisme. As Jameson korrek is dat utopiese verbeeldingrykheid gebeur binne 'n beskermde en verwyderde enklave binne enige sosiale totaliteit, dan kon die funksie van utopie *nog nooit* gewees het om 'n realiseerbare bloudruk te verskaf nie. Ons weet egter dat die "moderne" variant van utopisme, waarvan die prototipe Marxisme is, bedoel was om radikale praxis te ontlok. Die probleem van Jameson se historiese analise van utopisme is gevolglik dat hy die utopiese denkmodus self van die historisiteit daarvan beroof. Jameson kan dus self beskuldig word van reïfisering, naamlik met betrekking tot utopisme self.

overcome the needs of the body can remain materialistic, and how visions of the 'epoch of rest' (Morris) can energize and compel us to action" (2007:xiv).

Jameson beantwoord dan ook hierdie vrae deur 'n verskeidenheid funksies aan utopisme toe te dig. Die belangrikste hiervan is sosiale diagnose, hoop en die konstruksie van kollektiwiteite, kritiese negatiwiteit, en die behoud van die toekoms.

2.1 Sosiale Diagnose

Die eerste funksie wat Jameson voorsien is diagnose. Ons utopiese projeksies help ons om die sosiale hede op 'n verskeidenheid maniere te diagnoseer. Wat veral gediagnoseer word deur 'n utopie is die "wortel van alle kwaad" in die bestaande samelewing, die ideologiese geslotenheid van hierdie samelewing, en die angs wat ons ervaar met betrekking tot die transformasie van die samelewing.

Soos reeds genoem is 'n utopiese projeksie nie net 'n uitbeelding van "die ideale samelewing" nie, maar in die eerste plek 'n analise van die distopiese hede, 'n verklaring van wat fout is met die samelewing vandag. Hierdie diagnose maak deel uit van die sogenaamde "diakroniese of oorsaaklike moment" van utopisme (Jameson 2004:36), daardie deel van enige utopiese projeksie wat beskryf hoe "die wortel van alle kwaad" in die hede verwyder is uit die toekomstige ideale samelewing. Sedert Marx weet ons natuurlik dat so 'n analise struktureel moet wees en nie die oorsake van teenswoordige ongeregtigheid in 'n korrupte "menslike natuur" moet soek nie. Net op hierdie manier kan ons analise strook met 'n anti-fondasionele en postmoderne intellektuele klimaat (Jameson 2004:37). Wat Jameson dan voorstel is dat ons uitbeeldings van 'n toekomstige ideale samelewing ons in staat stel om terug te keer na die konkrete hede en om die negatiewe dimensies van ons samelewing te interpreteer in terme van 'n ontdekte "wortel van alle kwaad", byvoorbeeld strukturele werkloosheid. Op hierdie manier benoem ons ook "die sisteem", 'n noodsaaklike voorwaarde vir politieke praxis. Hier word dit duidelik waarom Jameson 'n inklinasie tot utopisme het – in hierdie eerste diagnostiese moment van utopisme vind daar totalisering plaas, oftewel, 'n allegoriese herinterpretasie van die teenswoordige sosiale totaliteit.

Die probleem met so 'n diagnose van "die wortel van alle kwaad" is dat enige utopiese projeksie histories en ideologies gesitueer is en vervolgens moet misluk. Dit misluk omdat enige diagnose klasgebaseerd is en omdat ons ideaalbeelde nie daarin slaag om die sosiale totaliteit suksesvol te transendeer nie. Soos Jameson dit stel:

...we are all ideologically situated, we are all shackled to an ideological subject-position, we are all determined by class and class history, even when we try to resist or escape it... This situation... means, not only that all utopias spring from a specific class position, but that their specific thematization – the root-of-all-evil diagnoses in terms of which they are all framed – will also reflect a specific class-historical standpoint or perspective... No matter how comprehensive and trans-class or post-ideological the inventory of reality's flaws and defects, the imagined resolution necessarily remains wedded to this or that ideological perspective.

(Jameson 2004:47)

Om sake te vererger word daar in postmoderniteit 'n onvermoë ervaar om 'n andersoortige en beter toekoms te verbeeld, 'n toekoms wat die wortel van alle kwaad transendeer. Ons is dus nie net gyselaars van ons ideologiese subjek-posisies nie, maar ook van die sosiale totaliteit as geheel. Maar hierdie mislukkings beteken nie dat ons die utopiese denkmodus moet afskryf nie. Inteendeel, 'n mislukte utopiese projeksie is ook handig om diagnostiese redes. In die oordeel dat 'n utopie misluk begin daar 'n analise van ons hede, en van die negatiewe effekte wat dit het op ons sin van die geskiedenis en van die toekoms (Jameson 2006:2). Anders gestel: deur onself af te vra hoe en hoekom 'n spesifieke utopie misluk ontbloom ons die strukturele beperkinge van ons utopiese verbeelding. Daarom kan Jameson beweer dat die funksie van utopie nie lê in die verbeeld van 'n beter toekoms nie, maar in 'n demonstrasie van "our utter incapacity to imagine such a future – our imprisonment in a non-utopian present without historicity or futurity – so as to reveal the ideological closure of the system in which we are somehow trapped and confined" (Jameson 2004:46). Elders som Jameson hierdie funksie soos volg op: "On the social level... our imaginations are hostages to our own mode of production... [This] suggests that at best Utopia can serve the negative purpose of making us more aware of our mental and ideological imprisonment; and that therefore the best Utopias are those that fail the most comprehensively" (Jameson 2007:xiii).

Benewens ons *onvermoë* om die hede te transendeer bestaan daar ook 'n *onwilligheid* om te hede te transendeer. Ten spyte daarvan dat 'n utopiese projeksie 'n wens verteenwoordig om die bestaande sosiale totaliteit te oorkom is ons steeds ingebed in, en medepligtig aan die hede. Ons vrees gevolglik utopie terwyl ons daarna verlang, omdat radikale sosiale transformasie neerkom op die verlies aan baie wat ons vandag as alledaags en fundamenteel tot ons huidige bestaan ervaar (vgl Jameson 2004:51). Utopiese projeksies is daarom ook bruikbaar omdat dit hierdie angste en vrees vir utopie blootlê en oorweeg, angste en vrees wat die utopiese wens onderdruk. Die oorweging van hierdie vrees en angste is vandag van kardinale belang. Soos Jameson dit stel:

There is no more pressing task for progressive people in the First World than tirelessly to analyze and diagnose the fear and anxiety before Utopia itself... There is a collective therapy to be performed on the victims of depoliticization themselves, a rigorous look at everything we fantasize as mutilating, as privative, as oppressive, as mournful and depressing, about all the available visions of radical transformation in the social order. My sense is that such feelings, which in their ensemble make up that amorphous yet real and active fact of anti-Utopism, do not really spring from profound personal happiness and gratification or fulfillment in the present but serve merely to block the experience of present dissatisfaction in such a way that logically "satisfaction" is the only judgement that can be drawn by the puzzled observer from whom the deeper unconscious evidence has been withheld."

(Jameson 2000d:388)

Jameson voorsien dus dat utopiese projeksies, hoewel hulle nie 'n antwoord bied op ons sosiale probleme nie, kan help om die foute met ons huidige samelewing te ontbloot – dit ontbloot naamlik (i) fundamentele sosiale probleme soos spesifieke klasse hulle ervaar, (ii) die manier waarop die bestaande sosiale totaliteit sigself reproduseer en die transendering daarvan sistemies teenstaan, en (iii) hoe ons eie vrese en angste met betrekking tot utopie 'n funksie is van die sisteem se selfreproduksie, eerder as 'n manifestasie van persoonlike vervulling.

Die implikasie van so 'n siening met betrekking tot die diagnostiese funksie van utopie is natuurlik dat die projektering van distopieë en die artikulasie en regverdiging van anti-utopiese teorie eweseer deel uitmaak van 'n funksionele postmoderne utopisme. Beide hierdie aktiwiteite help ons immers om ons vrese en angste met betrekking tot

utopie te konfronteer en moet daarom nie beskou word as skadelik met betrekking tot die herwinning van utopisme nie.

Die identifisering van hierdie diagnostiese funksie beteken terselfdertyd nie dat die inhoud van die geprojekteerde sosiale ideaal (die aanbevole positiewe eienskappe van 'n toekomstige utopiese samelewing) geen funksie het nie. Die tweede moment van utopisme, naamlik die "institusionele of sinkroniese" moment, het steeds 'n belangrike funksie. Na hierdie funksie sal ek terugkeer, maar eers nadat die funksie van 'n sogenaamde "utopiese impuls" verduidelik is.

2.2 Hoop en die Kollektiwiteitsdrif

Volgens Jameson kan ons nie "die utopiese" reduceer tot 'n versameling tekste en politieke programme nie. Binne die kategorie "utopie" moet ons 'n verdere onderskeid maak tussen utopiese programme en 'n deursypelende utopiese impuls. Hierdie onderafdelings verteenwoordig twee erfenislyne binne die genre. Die eerste erfenislyn bestaan uit verskynsels wat die bedoeling het om 'n utopiese program te realiseer. Hierdie verskynsels is sistemies – dit reageer op 'n gegewe sisteem en stel 'n nuwe sisteem voor – en sluit in: revolusionêre politieke praxis, utopiese litêre tekste, en intensionele gemeenskappe (of afstigtings van die bestaande sosiale sisteem) (Jameson 2007:3). Al hierdie voorbeelde word gekenmerk deur 'n toewyding tot sluiting en dus tot die idee van totaliteit (Jameson 2007:4 - 5): ter wille van outonomie en selfgenoegsaamheid, en ter wille van die oprigting van 'n sisteem wat radikaal anders is, bied die utopiese program dit aan as geslote en dus geskei van die bestaande sosiale werklikheid. Hierteenoor word die tweede utopiese erfenislyn, die impuls, nie gekenmerk deur sluiting nie. Die utopiese impuls is eerder obskuur en alomteenwoordig en verwys na die feit dat kulturele objekte, sosiale handelinge, individuele waardes en psigologiese verskynsels dikwels die lokus is van 'n versteekte utopiese belegging.

Hierdie idee neem Jameson natuurlik oor van Ernst Bloch. Die punt aldus Bloch (en Jameson) is dat die selfreproduksie van die sisteem afhanklik is van imaginêre kompensasie. Anders gestel: die onderdrukkende werking van ideologiese tekste en handelinge (wat mik daarop om die status quo in stand te hou en te versterk) slaag nie sonder om terselfdertyd hoop in versteekte vorm te bevat nie. Met "hoop" word hier

verwys na enige (meestal onderdrukte) kollektiewe fantasie om die bestaande te deurbreek, oftewel, na die permanente spanning tussen die behoud van die menslike werklikheid en die begeerte om dit radikaal te verander (Jameson 2000c:366). Hierdie hoop kom soms na die oppervlak in vermomde vorm in kulturele produkte wat verbeelde sondebokke en kollektiewe vyande projekteer wat instaan vir die "regte" sondebokke en "regte" vyande wat ons nie kan of wil identifiseer nie. Wat Jameson en Bloch egter voorstel is dat selfs die mees gekorrupteerde kulturele objekte, daardie objekte wat juis probeer om die wil tot transformasie of transendensie uit te wis deur ons aandag daarvan weg te lei, slegs kan funksioneer deur 'n appropriasie en manipulasie van hoopvolle kollektiewe energieë. Die utopiese impuls is daarom juis te vinde in liberale hervormings, kommersiële produkte en anti-utopiese politieke en sosiale teorie (soos realisme⁶⁸) – verskynsels wat tradisioneel die teenpool van utopie verteenwoordig. Met betrekking tot die objekte van massakultuur beweer Jameson byvoorbeeld: "...the works of mass culture cannot be ideological without at one and the same time being implicitly or explicitly Utopian as well: they cannot manipulate unless they offer some genuine shred of content as a fantasy bribe to the public about to be so manipulated" (2000a:142). Hierdie vermomde utopiese inhoud, hierdie "genuine shred of content", is natuurlik nie net te vinde in die produkte van massakultuur nie, maar in enige verskynsels wat dit rig op die behoud van die bestaande⁶⁹.

⁶⁸ John Gray se onlangse artikel "In onze anarchistiese wereld moet realisme ons de weg wijzen", gepubliseer in die NRC Handelsblad van Saterdag 20 Oktober 2007, behoort daarom ook die lokus te wees van utopiese belegging. Dit is dan ook die geval. Gray argumenteer dat utopisme vervang moet word met realistiese politiek, omdat utopisme 'n naïewe posisie is wat nie voorbereid kan wees op hardnekkige konflikte wat altyd met ons sal wees nie (selfs al sou 'n utopiese plan gerealiseer word). Boonop is utopisme gevaarlik omdat dit dikwels probeer om 'n beweerde sosiale evolusieproses te versnel. Te midde van hierdie ondubbelsinnige afwys van utopisme verklaar Gray egter 'n belegging in die utopiese wanneer hy beweer dat realisme gepaard gaan met 'n geloof in die sentraliteit van soewereine state. Hierdie state is veelvuldig en afgesonder van mekaar – die konvensies wat tussen hulle ontstaan is altyd kwesbaar – en juis deur hulle afgeslotenheid kan hulle dien as utopiese "objekte van begeerte". Soos Jameson dit stel: "...closure remains a feature of the system of desire, constituting the object as such, no matter how vast or minute, isolating it within a perceptual field in which it can be named..." (Jameson 2007:226). Hierbenewens verteenwoordig hierdie state organiese kollektiwiteite wat die oorweldigende krag van globalisering kan teenstaan – state gee immers voorkeur aan die belange van hulle eie burgers bo globale oorweginge.

⁶⁹ Jameson illustreer byvoorbeeld hoe die mark ook die lokus is van utopiese belegging. Alhoewel die vrye-mark vandag die sterkste argument teen utopisme verteenwoordig, is dit slegs oortuigend omdat die mark terselfdertyd 'n utopiese meganisme voorstel – 'n manier waarop noodsaaklike arbeid op een plek gekonsentreer word sodat vryheid en welstand daarrondom kan ontwikkel. Die mark (en sy assistent "die onsigbare hand") hou dus die belofte in om ons lewens radikaal te verander. Dieselfde geld vir politieke argumente teen utopisme wat sentralisasie afwys – aldus Jameson is hierdie argumente die suiwerste uitdrukking van utopisme (Jameson 2000d:392). Ook die kritiek op utopisme vanuit 'n "politiek van verskil" ontbloot sigself as deur en deur utopies, soos ons later ook sal sien.

'n Herwinde postmoderne utopisme kan nie hierdie variant van die utopiese ignoreer nie, dit wil sê, 'n tweede funksie van 'n postmoderne utopisme is om die versteekte utopiese inhoud van sisteemversterkende verskynsels, die verwingde wens vir of begeerte na 'n beter lewe, na te spoor en bloot te lê. Die belangrikste element wat so 'n analise van die utopiese impuls aan die lig kan bring is die kollektiwiteitsdrif, want slegs via kollektiewe solidariteit is dit moontlik om weerstand te bied teen die sosiale totaliteit van laat-kapitalisme: "...what shatters [an increasingly windless and all-embracing total system] is however very precisely collective praxis or, to pronounce its traditional unmentionable name, class struggle" (Jameson 2000a:137). Kollektiwiteit of klassestryd is egter nie verskynsels wat reeds bestaan en wat ons net moet opspoor en benut nie. Inteendeel,

...the relationship between class struggle and cultural production is not an immediate one; you do not reinvent an access onto political art and authentic cultural production by studding your individual artistic discourse with class and political signals. Rather, class struggle, and the slow and intermittent development of genuine class consciousness, are themselves the process whereby a new and organic group constitutes itself, whereby the collective breaks through the reified atomization (Sartre calls it the seriality) of capitalist social life.

(Jameson 2000a:137)

Wat Jameson dan voorstel is dat die utopiese inhoud van 'n kulturele artefak dikwels te make het met die ontwaking van so 'n politieke bruikbare kollektiwiteitsdrif (Jameson 2007:8). Hierdie soort kollektiwiteitsdrif word bedreig in postmoderniteit en die herwinning daarvan via die nasporing van die utopiese impuls kan dus van kardinale belang wees. Soos Jameson dit stel: "To reawaken, in the midst of a privatized and psychologized society, obsessed with commodities and bombarded by the ideological slogans of big business, some sense of the ineradicable drive towards collectivity that can be detected, no matter how faintly and feebly, in the most degraded works of mass culture just as surely as in the classics of modernism – is surely an indispensable precondition for any meaningful Marxist intervention in contemporary culture" (Jameson 2000a:146 – 147).

Daarom kan Jameson beweer dat "any active or operative political anti-Utopianism must sooner or later reveal itself as a vibrant form of Utopianism in its own right" (Jameson 2000d:392).

Jameson verskaf self 'n voorbeeld van hoe die utopiese impuls nagespoor, en die kollektiwiteitsdrif aangewakker kan word in sy analise van die bekende *Godfather* films. Hierdie films is die prototipe gekorrupteerde massakultuur artefakte wat via 'n klem op georganiseerde misdaad die woede en verwyt wat mense ervaar teen die werking van 'n laat-kapitalistiese produksiemodus rig op 'n sisteem-surrogaat, naamlik die Mafia. Sodoende word die skuld vir sosiale probleme voor die deur gelê van morele afwyking, eerder as sistemiese uitbuiting. Terselfdertyd bied hierdie films vir ons 'n idealiseerbare kollektiwiteit, die hegte mafia-familie as beskermde ruimte, kwytskeld van sosiale fragmentasie en atomisasie. Hierdie kollektiwiteit kan dan ge-interpreteer word as die objek van utopiese verlange, en die belofte dat die sosiale totaliteit deurbreek kan word (Jameson 2000a:144 – 146).

'n Probleem met die aanwakkering van die kollektiwiteitsdrif is dat kollektiwiteite vandag ook 'n reïfikasie ondergaan, en spoedig weer gebruik word as 'n argument teen utopisme. Utopisme word immers vandag afgekeur omdat dit dreig om verskil (lees: "marginale organiese kollektiwiteite") te onderdruk. Terselfdertyd word klein groepe ook spoedig in postmoderniteit ge-atomiseer (of ge-serialiseer, soos individue) sodat hierdie kollektiwiteite teenoor mekaar te staan kom en die moontlikheid van solidêre politieke praxis bederf. Natuurlik is hierdie anti-utopiese karakter wat kleingroepe in postmoderniteit aanneem net nog 'n illustrasie vir Jameson dat die mees gekorrupteerde ideologiese verskynsels 'n utopiese impuls versteek. Wat dit ook illustreer is dat kollektiwiteite slegs bruikbaar raak (polities) wanneer verskeie groepe 'n gedeelde probleem identifiseer en die noodsaak van strategiese verhoudinge besef. Anders gestel: slegs wanneer kollektiwiteite nie die metafisiese assosiasies van godgeskape en kwesbare "spesies" verkry nie, maar eerder historiese "blokke" vorm, kan dit bydra tot die deurbreking van die sosiale totaliteit (Jameson 2000d:390 – 391)⁷⁰.

Om op te som: een van die funksies van utopisme in postmoderniteit is die nasporing van 'n utopiese impuls in kommersiële produkte en kultuurartefakte, en in ekonomiese

⁷⁰ Jameson se bespreking van die utopiese funksionaliteit van kollektiwiteite het die bykomende voordeel dat dit demonstreer dat die bestaande totaliteit nooit homogeen is nie, en dat die toekomstige utopiese totaliteit nooit 'n onderdrukkende identiteit vereis nie. Binne laat-kapitalisme ontstaan daar voortdurend nuwe groepe en nuwe verskille, en die voorstelling van 'n toekomstige sosiale totaliteit sal noodwendig 'n komplekse onderhandeling tussen hierdie verskille verteenwoordig (Jameson 2000d:390 – 391).

en politieke anti-utopisme. Deur hierdie nasporing ontdek ons hoopvolle tendense in die sosiale totaliteit, veral in die vorm van die herlewing van solidêre klassestryd, oftewel, die selfkonstitusie van organiese en politieke-buikbare kollektiwiteite.

2.3 Kritiese Negatiwiteit

Ons kan nou terugkeer na 'n verdere funksie wat die gedetailleerde projeksie van utopiese programme (die eerste erfenislyn van die utopiese genre) in postmoderniteit kan vervul. Ons het reeds 'n onderskeid getref tussen utopiese programme en 'n utopiese impuls. Maar binne die utopiese program is daar 'n verdere onderskeid te tref, naamlik tussen die diakroniese of oorsaaklike moment van 'n utopiese program – daardie deel van 'n utopiese program wat beskryf hoe die "wortel van alle kwaad" in ons bestaande sosiale totaliteit in die toekoms uitgeskakel is – en die sinkroniese of institusionele moment – die gedetailleerde beskrywing van die instellings wat sosiale lewe in die toekomstige utopie sal reguleer. Die eersgenoemde moment is behulpsaam met sosiale diagnose, soos reeds verduidelik, maar is daar nog enige funksionaliteit met betrekking tot die tweede moment?

Dit is alreeds duidelik dat die projeksie van 'n sosiale ideaal uit die staanspoor gekorrupteer is (en dus "misluk") weens die ideologiese gesitueerdheid daarvan. Ons kan daarom nie verwag dat utopiese programme vir ons 'n realiseerbare bloudruk vir sosiale transformasie sal verskaf nie. 'n Verdere komplikasie is dat utopisme om twee redes noodsaaklik misluk. In die eerste plek is 'n utopie 'n kollektiewe wens, en as wens moet dit misluk – sodra 'n utopie slaag, sodra dit gerealiseer word of ervaar word as "gerealiseer", dan verval die utopiese wens en die utopiese projeksie word gereduseer tot die vlak van die bestaande, tot nog 'n verbruiksakte (Jameson 2007:84). In die tweede plek is enige utopiese projeksie onderhewig aan die mens se representasionele beperktheid – alhoewel 'n utopie probeer om op sosiale vlak die "radikale Ander" uit te beeld kan dit nooit meer wees as die samevlansing van beelde wat ons in die hede en die verlede opgegaar het nie. Soos Jameson dit stel: "...nothing is quite so ideological and self-bound as my desperate attempt to escape my situation in thought and to imagine what is farthest from me and most alien..." (Jameson 2007:170 – 171). Hierdie ideologiese en representasionele gesitueerdheid, asook die noodsaaklike mislukking van utopiese programme, impliseer egter nie dat die konseptualisering van utopiese samelewings opgeskort moet word nie. Dit beteken

ook nie dat utopieë doelbewus "leeg" gehou moet word nie⁷¹. Intendeel, volgens Jameson moet "die begeerte bekend as Utopie konkreet en voortgaande wees, sonder om gekenmerk te word aan verslaenheid en verlamming" (Jameson 2007:84).

Waarom kan Jameson steeds positief wees oor die utopiese programme, ten spyte van die tekortkominge daarvan? Die eerste rede is dat daar geen "korrekte" Utopie is wat ons agter ideologie kan ontdek nie. Die tweede rede is dat die moontlikheidsvoorwaarde vir utopiese spekulاسie juis gesitueerdheid is. Met ander woorde, die utopieë wat die mensdom tot dusver kon bedink sou nie moontlik gewees het as dit nie was vir die ideologiese gesitueerd (binne klas, ras, taal en gender) en die representasionele beperking van die utopis nie (Jameson 2007:171). Die projektering van sosiale ideaalbeelde hoef gevolglik nie opgeskort te word nie. Intendeel, Jameson argumenteer dat dit voordelig sou wees om 'n groter verskeidenheid utopieë te bevorder.

Wat Jameson sien gebeur in die utopiese genre, en in die projeksie van sosiale ideaalbeelde, is dat 'n gesprek of dialoog ontwikkel. In die geskiedenis van die utopiese genre het utopiese projeksiess nog altyd hulle teenoorgesteldes opgeroep. So sou die "landelike utopie", "die utopie van organiese groei" of "die utopie van natuur" sy teenoorgestelde, die "stedelike utopie", die "utopie van beplanning" of die "utopie van tegnologie" oproep. Op dieselfde manier roep die utopie van oorvloed sy teenoorgestelde, die utopie van askese, op. Elkeen van hierdie utopieë is histories en ideologies gesitueer, misluk as 'n uitbeelding van iets radikaal anders as die gegewe sosiale totaliteit, en is onrealiseerbaar. Maar die opposisie van utopieë stel ons tog in staat om 'n oomblik van waarheid te ontdek.

In die afwesigheid van enige ongekorrupteerde utopiese inhoud is 'n "oomblik van waarheid" dus steeds moontlik deur die behoud van die verskillende "terme" in utopiese opposisiess. Hier loop ons egter die gevaar om terug te val op daardie populêre posisiess vandag van pluralisme en multikulturalisme, posisiess "in which we acknowledge the authenticity of the Utopian impulse invested in each option, no

⁷¹ Alhoewel utopie nie "leeg" gehou hoef te word nie, is die utopiese program eintlik 'n beskrywing van 'n meganisme wat alreeds 'n soort "leegheid" insluit. Die toekomstige vryheid word dus nie as sulks beskryf nie, maar slegs 'n meganisme (die manier waarop noodsaaklike arbeid verrig word) wat toelaat dat 'n nuwe, nog onbeskryfbare vryheid daarrondom ontstaan (Jameson 2000d:385).

matter how distorted it may be, while at the same time seeking to identify its 'moment of truth' and to isolate and appropriate its specific Utopian energy" (Jameson 2007:175). Dit is wel duidelik dat 'n postmoderne utopisme verskil in ag moet neem: postmoderniteit word immers gekenmerk aan 'n fragmentering en oorbepaling van die self en 'n versnelde pas van differensiasie met betrekking tot sosiale velde en identiteite. Te midde van hierdie vermenigvuldiging van verskil bied pluralisme en multikulturalisme egter net valse oplossings met betrekking tot die inkorporering van verskil in 'n postmoderne utopisme. Die rede hiervoor is dat pluralisme en multikulturalisme dialektiese skuiwe is wat hoop om 'n sintese tussen die "plaaslike" en die "globale", tussen "partikulariteit" en "universaliteit" te bewerkstellig. Maar hierdie sintese veronderstel dat partikulariteite 'n mate van outonomie behou, of gedeeltelik afgeslote kan bly, binne die globale raamwerk van laat-kapitalisme. Meer nog, hierdie posisies verteenwoordig 'n vertroue in die weerstandsmoontlikhede van die "plaaslike" teenoor die "globale". So 'n vertroue is misplaas omdat plaaslike elemente binne die sosiale totaliteit van laat-kapitalisme geen weerstand op ekonomiese of kulturele vlak bied nie. Op ekonomiese vlak word lokale elemente verdring deur die oorweldigende krag van die globale mark, en daar is geen moontlikheid dat 'n plaaslike bedryf die outonomie daarvan sal herwin nie. Op kulturele gebied word plaaslike produksie ontnem van outonomie deur die verskynsels van toerisme en Disney-fikasie. Omdat plaaslike kulturele produksie afhanklik is van toerisme kan ons nie verwag daarvan om werklik weerstand te bied teen die globale mark nie. Hierbenewens verval plaaslike kulturele produksie tot die status van simulacra deur die proses van Disney-fikasie, 'n soort vervalsing deur simulاسie, of "the process whereby inherited cultural images are now artificially reproduced" (Jameson 2007:215).

Maar ook die behoud van teenoorgesteldes en verskille via 'n ironiese houding vind Jameson onvoldoende. Ironie veronderstel 'n vorm van selfrefleksiwiteit en 'n sintese van teenstelling wat onhoudbaar is in postmoderniteit: "For it is in Irony that we are able to have our cake both ways and deny what we affirm, while affirming what we deny" (Jameson 2007:177). Ironie veronderstel dus dat ons 'n ongekorrupteerde kern in elke "term" in die utopiese posisie kan identifiseer en benut. Op hierdie manier word 'n positiewe sintese tussen teenoorgestelde pole in 'n utopiese opposisie bewerkstellig, en behou ons die ervaring van vooruitgang via die versameling van

"positiewe inhoude". Maar hierdie manier om verskil te benut verteenwoordig 'n modernistiese waarde wat ignoreer dat daar te midde van ideologiese gesitueerdheid geen positiewe inhoude herwinbaar is nie, en dat die waarde van enige term binne 'n utopiese opposisie slegs differensieel kan wees. As daar dan enige sprake van dialektiek in die herwinning van utopisme is, dan moet hierdie dialektiek 'n *negatiewe* dialektiek wees. Soos Jameson dit stel:

The value of each term [in the utopian opposition] is differential, it lies not in its own substantive content but as an ideological critique of its opposite number. The truth of the vision of nature lies in the way in which it discloses the complacency of the urban celebration; but the opposite is also true, and the vision of the city exposes everything nostalgic and impoverished in the embrace of nature... Yet the operation does not conform to that stereotype of the dialectic in which the two opposites are ultimately united in some impossible synthesis... If dialectic, then this one is a negative dialectic in which each term persists in its negation of the other; it is in their double negation that the genuine political and philosophic content is to be located. But the two terms must not cancel each other out; their disappearance leaves us back in that status quo, that realm of current being which it was the function and value of the utopian fantasy to have negated in the first place...

(Jameson 2004:50 – 51)

Soos Rorty en Vattimo bevestig Jameson dus die waarde van verskeidenheid of verskil. Anders as by Rorty kan die waarde van hierdie verskil nie gemeet word aan die positiewe inhoude wat dit verskaf en wat ons kan voeg tot ons reedsbestaande (etnosentriese en liberale) narratief nie. Teenoor Vattimo is die bevordering van verskeidenheid ook nie nuttig omdat dit lei tot 'n konstante ontwrigting van ons eie posisie of tot verbruiksgenot nie. Intendeel, die behoud en bevordering van verskeidenheid in die utopiese genre is volgens Jameson slegs bruikbaar relatief tot 'n geregistreerde en onhoudbare sosiale totaliteit. En binne hierdie konteks is 'n konstellasie van utopieë nie bruikbaar omdat dit vir ons 'n roetekaart verskaf uit hierdie totaliteit nie. Die funksie daarvan is eerder om die hoop vir en die moontlikheid van 'n deurbreking van die totaliteit aan die lewe te hou, om 'n ruimte vir transendering oop te laat, 'n ruimte wat Jameson nie wil korrupteer deur die inhoud daarvan te spesifiseer nie⁷². Hier kan ons uiteindelik sien waarom 'n misplaasde

⁷² Jameson argumenteer dat selfs die soeke na 'n minimale utopiese inhoud, soos Adorno se voorskrif dat utopie niks meer kan wees as dat "niemand meer honger gaan nie", misluk as gevolg van die ideologiese gesitueerdheid daarvan. Met hierdie voorskrif reageer Adorno teen utopieë van geluk, genieting en hedonisme wat volgens hom onhoudbaar is omdat dergelike genieting 'n bespotting maak van vorme van pyn wat steeds in hierdie utopieë aanwesig is (Jameson 2007:173 – 175).

sosiale diagnose, 'n utopiese projeksie wat 'n gegewe sosiale realiteit "verkeerd" registreer, nie skadelike gevolge kan hê nie. Die funksie van 'n utopiese program gebaseer op enige diagnostiese fondasie is slegs kritiese negatiwiteit en hou daarom nie die gevaar in van gewelddadige en onderdrukkende politieke handeling nie.

Betekén dit dan dat kulturele produksie binne die utopiese genre gewoon moet voortgaan soos altyd? As ons ons houding verander met betrekking tot die ontvangs van utopiese tekste, as ons slegs die funksies van sosiale diagnose en kritiese negatiwiteit erken, impliseer dit dat utopiese tekste in hulle huidige vorm voldoende is? Aldus Jameson kan die vorm van utopiese tekste nie anders as om te verander nie, en in die formele veranderinge wat reeds sigbaar is herken Jameson die toepassing van kritiese negatiwiteit en word 'n laaste funksie of roeping van utopisme in postmoderniteit ontbloot, naamlik die behoud van 'n ontwrigtende toekoms.

2.4 'n Nuwe Utopiese Vorm en die Behoud van die Toekoms

Jameson dring nie daarop aan dat die vorm van utopiese tekste verander nie, maar hy bespeur wel 'n nuwe formele tendens in tekste soos Kim Stanley Robinson se *Mars*-trilogie. Die ouer utopiese tekste het 'n bloudruk of vloerplan verskaf vir nuwe samelewings en hierdie bouplanne regverdig via 'n begeleide toer deur die nuwe utopie. Utopiese tekste van hierdie aard word nie meer geproduseer nie, veral weens Thatcherism, die krisis van sosialisme, en die opkoms van laat-kapitalisme in die vorm van globalisering en postmoderniteit (Jameson 2007:216). Te midde van hierdie historiese ontwikkelinge is enige utopiese inhoud van geloofwaardigheid gestroop. 'n Nuwe formele tendens is egter te bespeur waarin die uitbeelding van 'n utopiese alternatief tot die bestaande nie meer sentraal staan nie. Wat nou veral aandag geniet in utopiese literêre tekste is die uitbeelding van inhoudelike utopiese antinomieë, dit wil sê, van die konflikte tussen moontlike utopieë. Robinson se *Mars*-trilogie, byvoorbeeld, vertel die verhaal van die eerste 100 setlaars op Mars. In die handelings- en besluitnemingsprobleme van hierdie 100 setlaars speel die ideologiese opposisies van die utopiese genre hulleself teen mekaar af. So ontstaan daar faksies ten gunste van, en gekant teen, aardverskuiwing, besigheidsbeleggings, klein geslote gemeenskappe, ens. (Jameson 2007:216 – 217). In hierdie nuwe formele tendens sien Jameson die transformasie van die Utopiese:

What is Utopian becomes, then, not the commitment to a specific machinery or blueprint, but rather the commitment to imagining possible Utopias as such, in their greatest variety of forms. Utopian is no longer the invention and defence of a specific floorplan, but rather the story of all the arguments about how Utopia should be constructed in the first place. It is no longer the exhibit of an achieved Utopian construct, but rather the story of its production and of the very process of construction as such.

(Jameson 2007:217)

Hierdie nuwe utopiese vorm impliseer nie dat die genre via 'n soort ironiese selfrefleksiwiteit tot sy reg gekom het nie. Jameson interpreteer dit eerder as 'n toepassing van die neutraliseringstruktuur van kritiese negatiwiteit. In hierdie nuwe utopiese teksvorm word geen spesifieke utopiese inhoud bevestig nie, maar word daar 'n toewyding weerspieël tot Utopie as sulks en as proses wat die moontlikheid van 'n deurbreking van die laat-kapitalistiese sosiale totaliteit aan die lewe hou. 'n Nuwe politieke funksie vir utopisme word dus in die literêre genre weerspieël: die behoud van die toekoms.

Die toekoms as die bron van 'n ontwigting van die hede word vandag bedreig deur die uitbreiding van kapitaal. Soos die progressiegeloof van modernisme, historiese materialisme, en teleologiese konstruksies van geskiedenis 'n poging was om die toekoms te koloniseer en om die onvoorsiene 'n verlengstuk te maak van voelbare realiteite, so werk die uitbreiding van kapitaal in op die toekoms om dit te neutraliseer en om dit aan te heg aan die hede as nog 'n ruimte vir koloniserings (Jameson 2007:228). Deur die uitbreiding van kapitaal, en die uitwissing van andersoortige produksiemodi wat daarmee gepaard gaan, is daar 'n verlies in postmoderniteit aan 'n historiese bewussyn en ervaar ons 'n ewigdurende hede waarin die vryemark ons konfronteer as iets onveranderlik en stabiel. So word selfs die toekoms 'n verlengstuk van ons kapitalistiese hede. In hierdie omstandighede word die roeping van utopisme duidelik. Utopisme word geroep tot die nuwe diskursiewe strategie van ontwigting. Anders gestel: utopie word die laaste verdediging teen 'n algehele koloniserings van die toekoms. Hiervoor is dit die ideale medium omdat utopie gekenmerk word aan 'n radikale sluiting, 'n formele breuk of diskontinuiteit (Jameson 2007:231). 'n Utopie is 'n sisteem van verskil wat 'n breuk met die hede voorstel omdat dit geen transformasie-agente voorstel nie, en nie 'n samehangende beskrywing van die oorgang na die nuwe sisteem verskaf nie. Hierdie tradisionele tekortkoming van

utopisme is dan juis die sterkpunt daarvan. In die onrealistiese en ongemotiveerde aard daarvan, in die ongeskiktheid daarvan vir 'n ekstrapolasie uit die hede, word die Utopiese 'n soort messianiese figuur wat onaangekondig intree binne 'n hede wat onvoorbereid is op die koms daarvan (Jameson 2007:231). Die formele beperking van utopie, die onvermoë daarvan om omskep te word in 'n praktiese politieke program, forseer ons om te konsentreer, nie op die ideologiese inhoud wat dit aanbied nie, maar op die sistemiese breuk self: "The Utopian form itself is the answer to the universal ideological conviction that no alternative is possible, that there is no alternative to the system. But it asserts this by forcing us to think the break itself, and not by offering a more traditional picture of what things would be like after the break" (Jameson 2007:232). Utopie verteenwoordig dus "a rattling of the bars and an intense spiritual concentration and preparation for another stage [of history] which has not yet arrived" (Jameson 2007:233).

Op hierdie manier herinner utopie ons daaraan dat die toekoms anders kan wees. Meer nog, utopie kweek eintlik 'n noodsaaklike angs met betrekking tot die verlies van toekomsigheid of historisiteit. Deur ons te verras met 'n verbeeldingryke prentjie van die toekoms wat anders daarna uitsien as wat ons reeds verwag, verteenwoordig utopie eintlik 'n boodskap uit die toekoms gestuur deur 'n andersoortige en beter samelewing wat smeek om te bestaan (Jameson 2004:54).

In Jameson se werk vind 'n mens uiteindelik nie 'n voorstel vir die *Verwindung* van utopisme wat ons in staat sal stel om dit te herwin en te behou nie. Inteendeel, Jameson se analise van utopie kan eerder beskryf word as 'n apologie vir tradisionele utopisme – 'n uiteensetting en filosofiese begronding van die tradisionele eienskappe van die utopiese genre. Jameson regverdig byvoorbeeld die identifisering van fundamentele sosiale euwels – die totaliserende moment van tradisionele utopisme of "die benoeming van die sisteem" – as 'n integrale deel van teenswoordige sosiale teorie, en as 'n noodsaaklike bestanddeel vir politieke praxis. Jameson probeer ook nie argumenteer dat utopie eintlik prakties is en op 'n logiese wyse verband hou met die hede nie. Die onpraktiese en afgeslote aard van utopie word eerder in sy werk verwelkom omdat dit dien as aanklag teen 'n polities-verlamde teenswoordige sosiale

orde, omdat dit utopiese spel in 'n sosiale enklave stimuleer, en omdat dit die toekoms "oop" hou eerder as om herhaling aan te bied as vernuwing. Jameson regverdig selfs die vervelige aard van tekste van die utopiese genre, 'n genre wat in die gedetailleerde beskrywings van nuwe sosiale instellings geen subjek-posisie verskaf wat die narratief vir 'n leser boeiend maak nie. Hierdie eienskap van tradisionele utopiese tekste word filosofies geregverdig as 'n manier om die vrees vir die verlies van die self – die laaste variant van privaatbesit waarvan ons onself nog moet distansieer – wat met radikale sosiale transformasie gepaard gaan, teen te werk (Jameson 2004:40; Jameson 2007:97).

Volgens Jameson hoef ons dus nie utopie te herkonseptualiseer om dit bruikbaar te maak in 'n postmoderne tydvak nie. Al wat nodig is vir die herwinning van utopie is 'n herinterpretasie van die funksie daarvan en die aankweek van 'n vrees vir die verlies van die toekoms. Sodra ons ophou dink aan utopie as 'n bloudruk wat roep om dringende realisering – sodra ons dit beskou as 'n verbeeldingryke manier om ons eie sosiale bestel te diagnoseer, 'n impuls wat sosiale hoop aan die lewe hou via die konstitusie van kollektiwiteit, en kritiese negatiewiteit wat die toekoms verdedig teen korrupsie deur kapitaal – raak die funksionaliteit van utopisme weer voor die hand liggend. Die bykomstige voordeel van hierdie herinterpretasie is dat dit ons politieke vrese met betrekking tot utopie stil. Totalisering en kritiese negatiewiteit, soos Jameson dit uitleë, hou immers min gevaar in van geweld en onderdrukking.

Dit is duidelik dat hierdie posisie met betrekking tot utopie verskil van die posisies van Rorty en Vattimo. Alhoewel al drie hierdie denkers die diskursiewe strategie van "ontwrigting" benadruk, bied slegs Jameson vir ons 'n sosiale totaliteit wat ontwrig moet word – Rorty en Vattimo voorsien slegs dat filosofiese gewoontes en finale woordeskatte ontwrigting vereis⁷³. Rorty maak 'n verdere fout wanneer hy utopie probeer red van die sistemiese sluiting daarvan. Volgens hom is hoopvolle politieke

⁷³ Miskien is hierdie kritiek onregverdig. Rorty, veral, doen wel moeite om die probleme van globalisering en die totstandkoming van 'n superryk klas uit te lê en besef die noodsaak vir 'n globale perspektief op sosiale probleme. Soos hy dit stel: "We should probably be doing more than we are to dramatize the changes in the world economy which globalization is bringing about, and to remind our fellow citizens that only global political institutions can offset the power of all that marvellously liquid and mobile capital" (Rorty 1999:233 – 234). Die utopiese meganisme wat hy voorstel kry egter nie die dryfkrag daarvan hier nie, en word eerder aangebied as 'n meer algemene benadering tot enige sosiale probleme.

en sosiale filosofie afhanklik van narratiewe wat vir ons uitlê wat ons redelikerwys van die toekoms kan verwag (Rorty 1999:232). Ten spyte daarvan dat Rorty die toekoms wil behou as iets wat verras, kan sy werk dus nie anders as om die toekoms te ontnem van die verrassende aard daarvan nie. 'n Etnosentriese ironie wat positiewe inhoude uit verskillende woordeskatte aanmekaar las verteenwoordig boonop 'n verdere koloniserings van die toekoms.

'n Soortgelyke polderisering van die toekoms vind plaas by Vattimo. Terwyl Jameson verskeidenheid wil behou ter wille van kritiese negatiewe wat die toekoms distansieer van die hede, vertroebel Vattimo die toekoms via 'n reïfikasie van verskil wat eerder gesien kan word as 'n verdere uitbreiding van die logika van kapitaal. Die behoud van kulturele verskil geskied immers by Vattimo op voorwaarde dat hierdie kulture verswak of sekulariseer. Maar sodra hierdie verswakking behaal is word ons ervaring van verskil verarm tot die vlak van genotvolle verbruik en dus aggressiewe appropriasie. In verband met so 'n behoud van verskil waarsku Jameson dus tereg teen die dubbelsinnigheid van postmodernisme as filosofie, omdat "its progressive endorsement of anti-essentialist multiplicity and perspectivism also replicates the very rhetoric of the late-capitalist marketplace as such" (Jameson 2007:163).

Jameson se groot bydrae tot 'n postmoderne utopisme is gevolglik die herwinning van transendensie wat by Vattimo en Rorty verlore gegaan het. Hierdie herwinning word op 'n verskeidenheid maniere behaal. In die eerste plek behaal utopiese spel 'n gedeeltelike transendering van die sosiale deur die afgesonderde aard van die utopiese enklave. In die tweede plek word 'n transendensie van die self in utopiese tekste bewerkstellig via die tegniek van depersonalisasie in die sinkroniese of institusionele moment van utopisme: deur 'n begeleide toer te verskaf van die utopiese samelewing, eerder as om 'n subjek in hierdie samelewing te interpelleer – 'n subjek waarmee die leser sou kon identifiseer – word die angste en vrese wat met die "self" gepaard gaan in utopisme omseil⁷⁴. In die derde plek identifiseer Jameson 'n sosiale totaliteit (laatkapitalisme) waarvan die anderkant, verskuif na die toekoms en gelaat in die inhoudloosheid daarvan, transendensie impliseer. Uit hierdie behandeling van

⁷⁴ Hier is nog 'n verskil tussen Jameson en Rorty. By Rorty se variant van utopisme staan die self sentraal – ons werk na 'n utopiese toekoms deur narratiewe te skep wat die self uitbrei. Hierteenoor is Jameson se utopisme afhanklik van 'n verdwyning van die self.

"transendensie" in die werk van Jameson word dit duidelik dat hierdie konsep, soos totalisering, nie 'n ontdekbare Synstoestand is nie, maar eerder 'n onbehaalbare en voortgesette taak. Geen utopie kan die bestaande transendeer nie. Elke utopie faal in die poging om ideologiese- en representasionele alteriteit op 'n skinkbord aan te bied. Maar sonder hierdie pogings loop ons die gevaar om te vergeet dat die sosiale totaliteit deurbreking vereis.

Tog is Jameson se apologie nie sonder probleme nie. Sy behandeling van die funksies van utopie suggereer 'n soort a-historisiteit: utopie sal in verskillende historiese omstandighede altyd dieselfde funksie vervul, naamlik 'n herinnering aan die deurbreekbaarheid van 'n hardkoppige en skynbaar onveranderlike sosiale totaliteit. Hierdie a-historisiteit ondermyn dalk Jameson se eie Marxistiese aannames, maar is nie opsigself problematies nie. Wat wel problematies is, is die verband tussen utopie en hierdie deurbreking. Die diagnoses en die spekulatiewe oplossings wat utopieë ons bied is immers ideologies gekorrupteer en kan geen praktiese advies gee vir die transendering van die huidige sosiale bestel nie. En as dit die geval is, wat help die konstitusie van organiese kollektiwiteite? As ons hierdie kollektiwiteite via utopiese tekste byeenbring, wat staan hulle dan te doen?

Hierdie vrae word nie in Jameson se werk beantwoord nie. Die redes hiervoor kan maklik afgelei word: utopie is nie veronderstel om die deurbreking van die sosiale totaliteit te bewerkstellig nie. Utopie spreek slegs die afwesigheid van die moontlikheidsvoorwaardes vir so 'n deurbreking aan. In hierdie lig gesien doen Utopie slegs die aanvoorwerk vir transendensie deur ons te help om 'n onderdrukkende totaliteit raak te sien en deur organiese kollektiwiteite te verskaf. Hierdie prestasies van utopie maak dan weer 'n verlore politieke proses moontlik. Wat so 'n politieke proses sal behels, en hoe dit 'n deurbreking van laat-kapitalisme kan behaal is vrae waarvan die antwoorde belof om ons in die toekoms te verras.

'n Mens moet egter wonder of hierdie (beperkte) doelwitte vir utopie enigsens sinvol is. Is daar historiese getuienis dat utopie op hierdie manier bydra tot die deurbreking van 'n sosiale totaliteit? En indien wel, waarom is dit dan moontlik om te praat van "laat-kapitalisme"? Is die gebruik van hierdie term nie 'n erkenning van die mislukking van al die utopiese arbeid wat sedert die aanvang van kapitalisme verrig is

nie? 'n Mens moet ook vra of Jameson nie deur sy behandeling van utopie die probleme van die tema onnodig dupliseer nie: as utopie die totaliteit vir ons sigbaar maak (en is daar enige rede om te glo dat die totaliteit nie alreeds sigbaar is nie?), en as dit kollektiwiteit verskaf wat hierdie totaliteit by die keel moet gryp, sal hierdie kollektiwiteit nie weereens gekonfronteer word met die vrae wat Jameson in gebreke bly om te antwoord nie? Sal hierdie kollektiwiteit nie weereens die keuse tussen hervorming en radikale transformasie moet oorweeg nie?

Na aanleiding van hierdie vrae lyk dit of Jameson, ten spyte van sy volgehoue argumentasie tot die teendeel, wel 'n politieke verlamming in die hand werk. Die taak om die sosiale totaliteit te deurbreek word by Jameson voortdurend na die toekoms uitgestel, en word voortdurend oorgelaat aan handelinge en prosesse waarvoor ons nie waag om te spekulêr nie. Op hierdie manier vind 'n interessante ommekeer plaas. Politieke negatieweit word dikwels daarvan beskuldig dat dit ontbreek aan motiverende krag. By Jameson kry ons die teenoorgestelde: kritiese negatieweit laat ons met 'n surplus van motivering te midde van 'n verbod op praxis.

Hierdie probleme met Jameson se werk verskaf geloofwaardigheid aan Rorty se kritiek op hom. Een van Rorty se sentrale argumente is dat 'n oordrewe belang in kennis van die hede ons aandag weglei van die toekoms. Volgens hom is Jameson veral hieraan skuldig. Deur 'n konstante beklemtoning van die diagnosering van die hede bly die taak om die toekoms anders daarna te laat uitsien agterweë. Op Jameson is dus ook van toepassing Rorty se aanklag teen die eietydse Foucaultiaanse Amerikaanse "left":

The Foucauldian academic Left in contemporary America is exactly the sort of Left that the oligarchy dreams of: a Left whose members are so busy unmasking the present that they have no time to discuss what laws need to be passed in order to create a better future.

(Rorty 2001:139)

Jameson is dubbeld hieraan skuldig omdat hy spekulatiewe kennisobjekte vermenigvuldig. Die utopis word immers gekonfronteer met 'n magdom vrae met betrekking tot 'n gepaste sosiale diagnose, die aanwesigheid en produktiwiteit van utopiese enklaves, en die bestaanstatus en betekenis van die utopiese impuls. Om

hierdie verskynsels aandag te laat geniet in utopiese lektuur sou ongetwyfeld vir Rorty neerkom op energieverspilling.

Om hierdie kritiek aan te spreek moet 'n mens die verhouding oorweeg tussen 'n afgeslote utopisme en praktiese politieke handeling. In verband hiermee kan 'n mens voorspel dat die kollektiwiteite wat 'n utopiese impuls tot stand bring nie vir Jameson veronderstel is om onmoontlike radikale programme van stapel te stuur nie, maar dat hulle, gewapen met 'n herkenning van die totaliteit, meer bevoeg is vir die taak van praktiese hervorming as wat ge-atomiseerde individue is. Jameson voorsien immers dat utopie sal "verdwyn" sodra die deurbreking van die sisteem 'n voorsienbare realiteit word:

...as one approaches periods of genuine pre-revolutionary ferment, when the system really seems in the process of losing its legitimacy, when the ruling elite is palpably uncertain of itself and full of divisions and self-doubts, when popular demands grow louder and more confident, then what also happens is that those grievances and demands grow more precise in their insistence and urgency. We focus more sharply on very specific wrongs, the dysfunctioning of the system becomes far more tangibly visible at crucial points. But at such a moment the utopian imagination no longer has free play: political thinking and intelligence are trained on very sharply focused issues, they have concrete content, the situation claims us in all its historical uniqueness and as a configuration, and the wide-ranging drifts and digressions of political speculation give way to practical programmes...

(Jameson 2004:44)

Dus, alhoewel Jameson utopisme wil beskou as 'n afgesonderde proses in eie reg (Jameson 2007:10) blyk dit dat die doel daarvan is om 'n outentieke politieke proses moontlik te maak. Aan die ander kant is utopisme ook 'n manier om die tekortkominge van praktiese hervorming te ontbloot. Daar is dan sprake hier van 'n dialektiek tussen utopisme en hervormingspolitiek, 'n volgehoue wedersydse delegitimisering wat die politieke proses aan die gang hou. Slegs deur die postulaat van hierdie dialektiek word Jameson se werk gered van die gevaar van algemene verlamming. Maar die probleme wat ons via hierdie dialektiek oplos dui tog aan dat die waarde van politieke transendensie meer aandag vereis, en dat utopisme altyd saam met hervorming gedink moet word. Jameson wys reeds hierop wanneer hy argumenteer dat hervormingspolitiek (of realistiese politieke teorie) altyd 'n komponent van utopisme bevat. Die anderkant van hierdie munt verg egter nog

oorweging, dit wil sê die moontlikheid dat enige utopisme gesupplementeer moet word met hervormingspolitiek. Hierdie tema suggereer dat ons iets in verband met utopisme kan leer by daardie meester van die supplement en van die "dubbele strategie", Jacques Derrida. Vervolgens word Derrida se werk behandel, saam met die werk van Theodor Adorno en Slavoj Žižek, onder die kategorie van "ikonoklastiese utopisme".

Hoofstuk 6: Ikonoklastiese Utopisme of *The New from Nowhere*

Die begrip of kulturele verskynsel "utopie" konfronteer ons met die vraag oor (of die verlanget na) radikale alteriteit op sosiale niveau – 'n utopie probeer om 'n samelewing voor te stel wat *radikaal anders* is as die samelewing waarin ons ons tans bevind. Deurgaans in hierdie verhandeling is dit egter duidelik dat ons pogings om sistemiese alteriteit voor te stel (te verbeel) noodwendig misluk. Die rede hiervoor, volgens Jameson, is dat ons sosiale verbeeldingsvlugte altyd histories- en ideologies gesitueerd is. Ook Rorty argumenteer dat die realisering van sistemiese alteriteit nooit eksplisiet as doelwit gestel kan word nie, maar hoogstens 'n verrassende bonus kan wees wat volg op langsame hervormingsprojekte. Om hierdie redes, onder andere, kan die waarde van postmoderne utopisme nie beoordeel word op grond van die inhoudelike, substantiewe of "positiewe" elemente van spesifieke utopiese projeksies nie. Die sosiale ideaalbeelde wat ons produseer kan nie dien as raamwerk of bloudruk wat ons "van die plan af" verwesenlik nie. Hoogstens kan ons utopieë die funksie van sosiale ontwrigting (Vattimo) en kritiese negatiwiteit (Jameson) vervul. Anders gestel, utopisme vandag het die beperkte doelwit om ons te vervreem van die *status quo*; die funksie van toekoms-ontwerp moet laat vaar word. Deur laasgenoemde ontwrigting en kritiese negatiwiteit word die hoop aan die lewe gehou dat ons sosiale hervormingsprojekte 'n fasiliteringsrol speel met betrekking tot "die nuwe" of "die ander" wat ons nooit vooraf vir onself kan voorstel nie.

Bogenoemde insigte (met betrekking tot (i) die onmoontlikheid om radikale sosiale alteriteit voor te stel, (ii) die beperkte waarde van "utopiese inhoud/detail", en (iii) die hervormingsrigtende funksie van utopisme) vorm die basis van 'n laaste skool of tradisie van utopisme wat hier behandel sal word, naamlik "ikonoklastiese utopisme". Die belang en potensiële politieke bydrae van hierdie tradisie is onlangs beklemtoon deur Russell Jacoby in sy boek Picture Imperfect. Soos die ander postmoderne utopismes wat tot dusver behandel is, staan ikonoklastiese utopisme teenoor moderne, Europese of bloudruk-utopisme. Volgens Jacoby kan 'n "terugkeer na utopisme" nie 'n herlewing van laasgenoemde tradisionele- of bloudruk-utopisme behels nie. Die moderne variant van utopiese denke, waarteen ikonoklastiese utopisme reageer, het

twee gebreke: eerstens, in die normatiewe en gedetailleerde beskrywing van 'n toekomstige ideale samelewing skyn daar 'n sekere gesags-afhanklikheid deur; tweedens, benewens die repressiewe aard daarvan veroorsaak die gedetailleerdheid van utopiese bloudrukke dat hierdie visies spoedig hulle historiese (en sosiale) relevansie verloor:

Even with the best of wills, the blueprinters tether the future to the past. In outfitting utopia, they order from the catalog of their day. With their schedules and seating arrangements, their utopias stand condemned not by their capaciousness but by their narrowness, not by their extravagance but by their poverty. History soon eclipses them.

(Jacoby 2005:32)

Daarom wil Jacoby eerder "anti-bloudruk utopisme" of "ikonoklastiese utopisme" bevorder. Hierdie vorm van utopisme is nie 'n nuwe soort sosiale droom nie, maar 'n minder prominente utopiese tradisie met wortels in Joodse mistisisme. Die onderliggende motief van ikonoklastiese utopisme is 'n weiering om "die absolute" of "die Goeie" uit te beeld. Hierin bly dit gehoorsaam aan die Joods-Christelike verbod op die aanbidding van afbeeldings, en gee dit gehoor aan die insig dat die inhoudelike van elke utopie van mindere waarde is. Soos God nie afgebeeld mag word nie, so wil die ikonoklastiese utopis hom-/haarself weerhou van positiewe beskrywings van die utopiese toekoms. In 'n poging om nie die toekoms te reduceer tot die hede nie, en met die doel om die gaping tussen die sosiale *status quo* en 'n verlore toekoms te beklemtoon, beperk ikonoklastiese utopisme die toekomsgerigtheid daarvan tot verlange, afwagting en inspanning, sonder visualisering (Jacoby 2005:33). Ikonoklastiese utopisme fokus daarom eerder op die negering van die hede, en op 'n ouditiewe houding teenoor die toekoms – eerder as om die toekoms te probeer "sien", wil die ikonoklastiese utopis daarvoor "luister" in "musiek, digkuns en mistieke oomblikke" (Jacoby 2005:33). Slegs hierdie negatiewe en beeldlose weg weerspieël 'n ware toewyding aan utopie. Die slagspreuk van die ikonoklastiese utopis is uiteindelik die volgende: "...we must move backward into the future with our eyes fixed mournfully on that great heap of wreckage that is the past. Otherwise we are merely callow modernizers or cavalier avant-gardists, who in seeking to eradicate the past will discover that it returns with a vengeance to plague us" (Eagleton 2005:1).

Ikonoklastiese utopisme word nie in hierdie hoofstuk behandel as 'n alternatief tot Postmetafisiese- of Kwasi-metafisiese Utopisme nie. By Rorty, Vattimo en Jameson is daar immers reeds elemente van negatiewe of ikonoklastiese utopisme. Rorty is byvoorbeeld huiwerig om die inhoud van sy variant van sosiale hoop te visualiseer, omdat pragmatiste, volgens hom, nie wil hê dat die toekoms moet konformeer aan 'n plan of die vervulling moet wees van 'n immanente teleologie nie. Die toekoms moet 'n objek van verwondering en afwagting wees (Rorty 1999:28). Vattimo se aandrang op 'n utopisme wat voortdurend "skok" en "onteien" getuig van 'n afkeer in "historiese sluiting" en 'n propagering van "negering" as utopiese metodiek. Jameson beskou utopisme as 'n manier om te verhoed dat die toekoms volledig gekoloniseer word deur die hede. Die waarde van utopie het niks te make met positiewe inhoude of sosiale skemas nie. Volgens Jameson is die uitsluitlike funksie van utopiese spekulاسie om 'n teenswoordige sosiale totaliteit te negeer, en om ruimte te laat (die moontlikheid te beskerm) vir die transendering van hierdie totaliteit.

As ikonoklasme dan nie as 'n alternatief behandel word nie, is die redes waarom dit hier behandel word eerder die volgende. Eerstens, omdat belangrike temas wat verband hou met utopisme, en wat vroeër in hierdie verhandeling reeds aangeraak is, in meer teoretiese detail in die ikonoklastiese tradisie ontwikkel word – dit sluit in temas soos "kritiese negatiewe", "radikale alteriteit", die "behoud/beskerming van die toekoms" en "die hantering van verskil". Tweedens, omdat 'n oorweging van ikonoklastiese utopisme meer lig kan werp op die verhouding tussen utopisme en sosiale hervorming. Hierdie tema is terselfdertyd belangrik en kompleks. Daar is reeds beweer dat utopisme vandag nog waardevol is omdat dit sosiale hervorming kan inspireer. Tog is utopisme en sosiale hervorming oënskynlik onversoenbaar met mekaar – utopie mik op radikale alteriteit terwyl hervorming 'n vorm van sosiale "voortsetting" impliseer. 'n Oorweging van ikonoklastiese utopisme kan daarom help om hierdie oënskynlike teenstrydigheid "op te los".

Ikonoklastiese utopisme is egter nie 'n maklike onderwerp om te hanteer nie. Dit verteenwoordig 'n uiteenlopende denktradisie met bydraes vanuit uiteenlopende filosofiese perspektiewe. Terwyl Jacoby die sosiale ikonoklasme in die werk van, onder meer, Gustav Landauer, Gershom Scholem, Ernst Bloch, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer en Ludwig Wittgenstein bespreek, bly hy in

gebreke om die verdere ontwikkeling van ikonoklasme in die denkstrominge van dekonstruksie en psigoanalise te oorweeg (Eagleton 2005:3). In hierdie hoofstuk word Jacoby se pleidooi vir ikonoklastiese utopisme daarom gekomplementeer deur laasgenoemde leemtes te "vul". In wat volg word drie variante van ikonoklastiese utopiese denke hanteer, naamlik in die werk van van Theodor Adorno (negatiewe dialektiek), Slavoj Žižek (psigoanalise) en Jacques Derrida (dekonstruksie). Hierdie denkers en denkstrome verteenwoordig die mees prominente ontwikkelingslyne vandag van die tema van ikonoklastiese sosiale hoop. Die fokus deurgaans is op die ooreenkomste, eerder as die verskille, tussen hierdie variante van ikonoklastiese politiek. Om hierdie variante van ikonoklasme te kontekstualiseer word die teenpool daarvan egter eers verduidelik, naamlik "tradisionele politiek", en ook "tradisionele utopiese denke" wat in die verlengde van tradisionele politiek lê.

1. Tradisionele Politiek as die Uitskakeling van Kontingensie

Politiek het primêr te make met *kollektiewe lewe* en, meer spesifiek, met die gedeelde instellings, reëls, gebruike, waardes en praktyke wat kollektiewe lewe fasiliteer. Laasgenoemde verskynsels mik daarop om die botsende belange, konflikte, normatiewe verskille en ongereguleerde prosesse van sosiale bestaan ("kollektiewe lewe") te bestuur (Coole 2000:7). Politiek is, met ander woorde, 'n reaksie op die fragmentasie, onsekerheid, onstabieleit, konflik, wanorde en onvoorsienbaarheid wat konstitutief is van menslike (of sosiale) bestaan (Stavrakakis 1999:99 – 101). Die antagonisme, wanorde en onvoorsienbaarheid waarna hier verwys word kan saamgevat word in die terme "kontingensie" en "die negatiewe", en politiek kan daarom verstaan word as die heersende strategieë vir die hantering van kontingensie of negatiwiteit.

Tradisionele politiek mik daarop om kontingensie, of die element van die negatiewe, te verminder en sodoende harmonie te bewerkstellig. Politieke orde, in die tradisionele sin, is "a positive, stable edifice... [f]ormalised under constitutional regulations and institutional procedures... [that intends] to transcend the conflictual, contingent negotiations and adversities of collective life" (Coole 2000:8). In lyn hiermee is tradisionele politiek gerig op die ideaal van konsensus en op formele strategieë vir die behaling daarvan. Daarmee saam moet die politieke "oprigting" poog om standhoudend en universeel te wees ter wille van die bereiking van harmonie.

Tradisionele utopisme, 'n onderafdeling van tradisionele politiek, neem nog 'n stap verder en bied sigself aan as die finale oplossing of uitskakeling van kontingensie. Utopie, in hierdie sin, is: "an answer to the negativity inherent in concrete political antagonism"; "images of future human communities in which... antagonisms and the dislocations fuelling them... will be forever resolved, leading to a reconciled and harmonious world"; "an imaginary resolution to social contradiction"; "a simulacrum of synthesis which dissimulates social antagonism"; "a final resolution" (Stavrakakis 1999:100); "a total and universal representation, a promise of absolute mastery of the totality of the real, a vision of the end of history" (Stavrakakis 1999:101).

Hierteenoor is ikonoklastiese utopisme 'n voorstel vir 'n andersoortige benadering tot of hantering van kontingensie, waarin kontingensie nie finaal uitgeskakel word nie, maar eerder in stand gehou word, omdat dit funksioneer as medium van sosiale hoop.

2. Ikonoklastiese Kritiek en 'n Politiek van Negatiwiteit

2.1 Theodor Adorno: Verraad teen die Dialektiese vs 'n Negatiewe Dialektiek

Volgens Adorno is sosiale hoop geleë in die instandhouding van negatiwiteit, eerder as die uitskakeling daarvan. Die finale eliminerings van kontingensie, hierteenoor, is die kenmerkende strategie van die Verligting. Die Verligting verteenwoordig 'n spesifieke verhouding tussen subjek en objek waarin die rasionele subjek die objek (die werklikheid, die natuur, selfs ander mense) probeer bemeester en domineer. Hierdie bemeestering vind plaas, in die eerste plek, op epistemologiese vlak deur die objek, via kennissisteme, tot volledige teenwoordigheid of onmiddellikheid te bring. Positivistiese kennissisteme, wat die objektiewe wêreld akkuraat probeer reflekteer, maak deel uit van 'n breër kulturele oriëntasie "wherein uncertainty, heterogeneity, alterity and contingency are perceived as undesirable lacunae associated with error, even evil, and marked as targets for conquest" (Coole 2000:158). Om laasgenoemde foute of booshede uit die weg te ruim word die werklikheid onttower – deur klassifikasie en berekening word 'n sisteem van kennis opgerig waarin alle kontingensie, alle negatiwiteit begryp word in terme van eenheid: "In advance, the Enlightenment recognizes as being and occurrence only what can be apprehended in unity: its ideal is the system from which all and everything flows" (Adorno en Horkheimer 1989:7). In hierdie sisteem word niks dan buite rekening gelaat nie –

"Nothing at all may remain outside, because the mere idea of outsidedness is the very source of fear" (Adorno en Horkheimer 1989:16).

Die epistemologiese veldtog teen negatiwiteit vind sy ewebeeld op sosiale of politieke vlak. Dit is duidelik in die werk van Hegel, die pionier van die negatiewe, wat self later in die strik trap om die negatiewe te probeer uitskakel. Hegel se grootste bydrae tot filosofie, vir Adorno en Kritiese Sosiale Teoretici, is die erkenning van negatiwiteit (die dimensie van die nie-identiese) as die dryfveer van kennis en van die geskiedenis. Kennis, die geskiedenis, en politiek ontwikkel dialekties. Dit beteken dat dit die oomblik van nie-identiteit, wrywing, weerspreking of spanning is wat vooruitgang (epistemologies of polities) aan die gang sit en wat vermy dat die werklikheid en ons kennis- en politieke sisteme staties en gereïfiseer word. Hierteenoor is daar die regressiewe en residivistiese element van die Verligting – wat veroorsaak dat dit teen die eie ideale van bevryding en vooruitgang draai, en verval in barbarisme; wat aanleiding gee tot "forms of political, social and cultural domination in which humans are deprived of their individuality and society is generally emptied of human meaning" (Bernstein 2004:21); wat lei tot 'n gereïfiseerde, verontmenslikte bestaan (Grebe 2008:4) – die postulaat van 'n finale versoening (in kennis- en politieke sisteme) waarin alle negatiwiteit uitgeskakel is⁷⁵. Dit is ook die fout wat Hegel begaan⁷⁶:

With the notion of determinate negativity, Hegel revealed an element that distinguishes the Enlightenment from the positivist degeneracy to which he attributes it. By ultimately making the conscious result of the whole process of negation – totality in system and history – into an absolute, he of course contravened the prohibition and himself lapsed into mythology.

(Adorno and Horkheimer 1989:25)

⁷⁵ Neem die voorbeeld van die *Holocaust*. Die identiteitsdrang in kenteorie en in politiek is die moontlikheidsvoorwaarde van die sogenaamde doodskampe: "Thus, in the death camps, no particular determination of the victims was allowed to be considered authoritative or morally relevant; the only thing that decided one's status was the identification with the general or universal predicate of being a Jew" (Hammer 2006:100). Die politieke begeerte na eenvormigheid in Duitsland motiveer die uitskakeling van 'n epistemologiese kategorie, die Jood, wat geen uitsonderings toelaat nie.

⁷⁶ My karakterisering van Hegel hier kom ooreen met Adorno s'n. Tog moet in ag geneem word dat daar heelwat denkers vandag is wat argumenteer dat die bogenoemde "Hegel" (die Hegel wat negatiwiteit opskort ter wille van 'n finale sintese) eintlik net 'n karikatuur is (vgl Hammer 2006:98).

Teenoor Hegel, die Verligting, en tradisionele politiek en utopisme, voer Adorno en Horkheimer aan dat sosiale hoop eerder geleë is in die Joods-religieuse verbod op afbeeldings van die absolute: "[Jewish religion] associates hope only with the prohibition against calling on what is false as God, against invoking the finite as infinite, lies as truth. The guarantee of salvation lies in the rejection of any belief that would replace it: it is knowledge obtained in the denunciation of illusion" (1989:23). Deur hierdie verbod – deur 'n afkeer in enige finale, versoende of absolute toestand (die einde van kennisverwerwing of geskiedenis) – word beweging, vooruitgang en verbetering verseker. Die alternatief hiervoor is 'n onderbreking van die dialektiek, Hegel se verraad teenoor sy eie mees radikale insig (Grebe 2008:5). Hierdie onderbreking is 'n teoretiese fout en polities gevaarlik. Die barbarisme en verontmensliking van die Verligting, en die mislukking van 'n klasrevolusie wat die wandade van kapitalisme sou regstel, is die resultaat van 'n dialektiese proses wat onderbreek is. Dit volg hieruit dat tradisionele utopisme eweseer 'n oortreding van die verbod (of 'n onderbreking van die dialektiek) verteenwoordig, waarvan die gevolg net 'n statiese werklikheid, geskik vir manipulasie en onderdrukking, kan wees.

Dieselfde punt word geïllustreer in Adorno en Horkheimer se analise van Odysseus se konfrontasie met die Sirenes. Hierdie konfrontasie is 'n insiggewende uiteensetting van die strategieë van die Verligting om kontingensie of on-eenheid (die lokus van sosiale hoop vir Adorno en Horkheimer) te bestuur en te neutraliseer. Die lied van die Sirenes – wat Odysseus en sy manskappe kan verlei en 'n terugkeer na ouer vorme van bestaan kan verhoed – is 'n vorm van outentieke kuns tot die mate dat dit andersoortig is en onversoenbaar met bestaande kennis. Hierdie alteriteit en onversoenbaarheid (die negatiwiteit daarvan en dit wat die lied "onherhaalbaar" maak) hou die gevaar in dat dit die eenheid van die self ('n stabiele "identiteit" of 'n gereïfiseerde vorm van bestaan waar die self ervaar word as 'n doelgerigte en samehangende geheel, sonder spanninge en weersprekinge) kan bederf. Dit is egter juis hierdie moontlikheid op selfverlies wat die Sirenes se lied so verleidelik maak, en wat daarvan die lokus van hoop maak. Om die gevare van selfverlies en 'n alternatiewe bestaansmodus (die onvoorspelbare) dan teen te werk reageer die Verligting op een van twee maniere, waarvan net die eerste hier belangrik is. Ons kan onself óf doof hou vir die lied óf dit onmoontlik maak om te reageer op die lied. Die eerste strategie is die strategie wat Odysseus aan sy manskappe voorskryf – hulle ore word toegestop en hulle bly gerig

op die taak om te roei verby die gevaarlike verleiding: "Whoever would survive must not hear the temptation of that which is unrepeatable, and he is able to survive only by being unable to hear it" (Adorno en Horkheimer 1989:34). Die tweede strategie reserveer Odysseus vir homself – hy laat homself toe om te luister na die lied, maar gee opdrag aan sy manskappe om hom aan die skip se mas vas te bind⁷⁷ (Adorno en Horkheimer 1989:32 – 33).

Die eerste strategie is niks anders nie as die neutralisering van negatiwiteit of kontingensie. Dit behels die verlies aan hoop omdat gereïfiseerde vorme van bestaan beskerm word – verandering of vooruitgang word verhoed; die dialektiek word onderbreek. Die konfrontasie met die Sirenes (met alteriteit of "die nuwe") vind uiteindelik nooit plaas vir Odysseus se manskappe nie. Tradisionele utopisme kom neer op hierdie strategie – deur een sosiale organisering te verhef tot die Absolute word ons uiteindelik doof gehou vir die hoopvolle lied van dit wat Andersoortig is.

Die vraag, dan, is hoe 'n politiek (en 'n utopisme) sou lyk wat die nie-identiese (negatiwiteit, die Andersoortige) ernstig opneem? Adorno bring ons te staan voor 'n dilemma: politieke hoop is geleë in die nie-identiese, maar teorie (filosofie) hef die nie-identiese op ter wille van identiteit. Terselfdertyd kan politiek (praxis) nie sonder teorie nie – 'n teorielose politiek verval in "suiwer nihilisme, die vernietiging van die status quo slegs ter wille van die vernietiging daarvan" (Sullivan&Lysaker 1992:90). As dit dan die geval is is die enigste uitweg, aldus Adorno, 'n heroorweging van, en 'n terugkeer na teorie. Met betrekking tot die koers wat filosofie relatief tot politiek moet inslaan, verskil Adorno dus op 'n kardinale punt van Marx. Marx, in die elfde tese oor Faurbach, doen 'n beroep op filosofie om oor te gaan na praxis – die wêreld is voldoende geteoretiseer en moet voorts prakties verander word. Adorno se *Negative Dialectics* begin egter met 'n teenoorgestelde agenda:

Philosophy, which once seemed obsolete, lives on because the moment to realize it was missed.

(Adorno 1973:3)

⁷⁷ Dit is nie nodig om hier verder aandag te gee aan die tweede strategie nie. In hoofstuk 3 is voorbeelde van hierdie strategie eintlik reeds behandel as deel van die afdeling oor "repressiewe desublimasie" – die verwringing van subversiewe handelinge tot skadelose verbruiksgeleenthede.

Filosofie kan dus nog nie opgehef word nie. Die huwelik tussen teorie en praxis wat Marx voorgestel het kon nie utopie ('n dominasie-vrye kommunistiese bestel) realiseer nie. Die rede hiervoor is nie bloot dat praxis die pad byster geraak het, of bederf is deur die magslus van diktators nie. Die oorsaak lê in die tekortkominge inherent in teorie as sulks, waarop praxis dan gebaseer word. Hierdie tekortkominge het te make met beide die identifikasie, in teorie, van politieke doelwitte, asook met die denkmiddele wat ingespan word in die bereiking van daardie doelwit. Wat die doelwitte betref: Adorno en kritiese sosiale teorie demonstreer die korrupte aard van die huidige bestel (die "valse geheel") en dring gevolglik aan op radikale sosiale verandering as enigste sinvolle politieke doelwit. Maar teorie is nie in staat daartoe om radikale alteriteit (die nie-identiese) uit te druk nie:

The vision of theory is limited to the heights of the shoulders it stands upon. While it might tinker with social forces, realigning them in apparently novel ways, such does not amount to the essential kind of change emancipation requires.

(Sullivan&Lysaker 1992:90 – 91)

Politieke doelwitte (die "definisie" van bevryding) kan dus nie *ex nihilo* deur die rede voortgebring word nie, en laasgenoemde doelwitte, wanneer dit deur die rede geartikuleer word, bou noodwendig voort op 'n gekorrupteerde "bestaande". Terselfdertyd is die middele van politieke handeling ook gekorrupteer. Om 'n gegewe politieke doelwit te bereik word die denke ingespan. Maar denke neem altyd die vorm aan van gefikseerde, identiteitsgerigte begrippe. Adorno sien dus in dat ons onself bevind tussen 'n klip en 'n geen-plek: teorie beskik nie oor middele of doelwitte wat die moontlikheidsvoorwaarde is vir politieke praxis en politieke hoop nie (Sullivan&Lysaker 1992:94 – 95). In 'n sin dreig teorie dus altyd om 'n samesweerder te wees in die onderdrukking en die barbarisme van die "valse geheel". Om dan politiek te bedryf sonder inagneming van hierdie probleme is uiteindelik 'n "vergoddelyking" van die bestaande (Snyman 1985:244).

Om politiek dan weer in ere te herstel stel Adorno voor dat ons teorie hersien. Dit is reeds duidelik in *Dialectic of Enlightenment* wanneer Adorno en Horkheimer argumenteer dat "die Verligting sigself moet oorweeg, as mense nie geheel en al

verraai moet word nie" (1989:xv). Later, in *Negative Dialectics*, word hierdie punt herhaal:

The liquidation of theory by dogmatization and thought taboos contributed to bad practice; the discovery of theory's independence lies in the interest of practice itself.

(Adorno 1973:143)

Die hersiening van teorie is dus die eerste voorwaarde vir weerstand teen die korrupte bestaande werklikheid, en die resultaat van hierdie hersiening, by Adorno, is die bevordering van 'n *negatiewe* dialektiek, en 'n beroep op die estetiese. Hierdie agenda van Adorno het egter heelwat kritiek ontlok. Negatiewe dialektiek en die estetiese kom vir baie kommentators voor as politieke stilswye, as impotente revolusionêre teorie eerder as "'n teorie vir revolusionêres" (Buck-Morss 1972:143). Hierteenoor argumenteer 'n nuwe geslag Adorno-lesers dat negatiewe dialektiek en die estetiese juis 'n poging is om politiek en praxis ernstig op te neem en nie sonder meer die probleme daarvan te ignoreer nie.

Negatiewe dialektiek is 'n (selfbewuste/selfkritiese) denkoperasie wat probeer om 'n bewussyn te kweek vir die nie-identiese via identifiserende denke. Dit is dus identiteitsdenke gerig teen sigself. 'n Negatiewe dialektiek is dan daarop gerig om aan te toon hoe die denke (begrippe) misluk om "die saak" in die visier te kry:

A negative dialectics is focused on the moment of negation, demonstrating that what appears to be a seamless conceptual totality is in fact scarred by antagonisms... as an anamnestic operation whereby totalities are broken up, identities criticized, continuities disrupted, and concepts dismantled. A negative dialectics aims at defending the particular against false identification and, ultimately, to release it...

(Hammer 2005:101 – 102)

Adorno se analise van die kultuur-industrie sou kon dien as voorbeeld van 'n negatief-dialektiese denkoperasie. Adorno illustreer in "The Culture Industry Reconsidered" hoe die kultuur-industrie produkte aanbied wat voorgee om "nuut" en "individualisties" te wees, maar hierdie "nuutheid" en "individualiteit" is niks anders nie as 'n masker vir die bevordering van die *status quo* (teenoor "die nuwe") en van die belange van derde partye (teenoor "individualiteit"). Dus, terwyl ons die terme

"nuut" en "individualisties" gebruik met betrekking tot kultuurprodukte, bly "die nuwe" en "die individualistiese" buite die bereik van ons begrippe en kultuurprodukte. Deur ons gebruik van hierdie begrippe te ontbloot as onvoldoende, deur die weersprekinge in ons gebruik van hierdie begrippe uit te wys, kweek 'n negatiewe dialektiek dus 'n bewussyn vir die nie-identiese, wat alreeds opgesluit is in ons identifiserende begrippe. Soos Adorno dit stel: "Thinking, in a second reflection, breaks the supremacy of thinking over its otherness, because it always is otherness already, within itself" (Adorno 1973:201).

Let egter op dat 'n negatiewe dialektiek nie daarin slaag om die nie-identiese inhoud te gee nie. Dit sou onmoontlik en ongewensd wees. As die nie-identiese positief deur die denke gedui sou word, dan sou dit weereens 'n samesweerder raak tot die valse geheel, omdat dit dieselfde identiteitslogika sou deel. Daarom argumenteer Adorno dat "[t]he non-identical is not to be attained directly, as something positive on its part, nor is it obtainable by a negation of the negative" (Adorno 1973:159). Om nie die nie-identiese uit te sluit nie, om onself te versoen met die nie-identiese, moet 'n negatiewe dialektiek tevrede wees met 'n ongespesifiseerde bewussyn daarvan:

The reconciled condition would not be the philosophical imperialism of annexing the alien. Instead, its happiness would lie in the fact that the alien, in the proximity it is granted, remains what is distant and different, beyond the heterogeneous and beyond that which is one's own.

(Adorno 1973:191)

Maar terwyl identifiserende denke afgekeur word in die negatief-dialektiese operasie weens die onreg wat dit doen aan die besondere, bly die strewe na identiteit agter as die utopiese moment van negatiewe dialektiek. 'n Negatiewe dialektiek kan spesifieke praktyke afkeur omdat dit met begrippe werk wat nie reg laat geskied aan die sake wat dit hanteer nie. Negatiewe dialektiek wys ons dus op die grense van denke – dit demonstreer die onmoontlikheid om begrip en saak te laat saamval. Maar terselfdertyd impliseer hierdie "grens", hierdie afkeur, 'n soort imperatief om die begrip en die saak te laat saamval. Die vooruitsig op hierdie versoening tussen begrip en saak is 'n utopiese moment – utopisme bly as 'n imperatief en 'n verlange wat elke identifiserende oordeel besiel (Snyman 1985:236).

Wanneer 'n mens dan vra wat "utopisme" sou behels by Adorno, dan is dit die volgende. In die eerste plek, utopie is negatiewe tekens wat "leef in die holtes tussen wat die saak voorgee om te wees en wat dit is" (Adorno 1973:150). In die tweede plek is utopie verhef bo identiteit en bo weerspreking – dit is 'n toestand waarin besonderes gerespekteer word in hulle besonderheid sodat die verhouding begrip/saak nie 'n weerspreking sou wees nie. Hierdie toestand beskryf Adorno dan as "die saamwees van verskeidenheid" (1973:150).

Omdat ons nie reg kan laat geskied aan die bogenoemde "saamwees van verskeidenheid" deur middel van die denke nie moet ons onself, aldus Adorno, versoen met tweede prys. Hierdie "tweede prys" word bereik deur die gebruik van begrippe-konstellasies, en deur die analise van kunswerke. 'n Konstellasië is 'n poging om sake in hulle nie-identiteit uit te druk deur 'n verskeidenheid begrippe rondom die saak te organiseer. Eerder as om 'n saak finaal met een begrip te fikseer, word die "identiteit" van die saak gedestabiliseer deur meer as een begrip te gebruik om die saak uit te druk. In Rortyaanse terme sou 'n mens kon praat van "sinkroniese herbeskrywing". Dieselfde saak word beskryf via 'n veelheid begrippe sodat die eensydigheid van 'n enkele begrip vermy word, en sodat die begrippe op dialektiese wyse mekaar kritiseer. Deur hierdie wedersydse negasie kan die denke die nie-identiese benader:

Cognition of the object in its constellation is cognition of the process stored in the object. As a constellation, theoretical thought circles the concept it would like to unseal, hoping that it may fly open like the lock of a well-guarded safe-deposit box: in response, not to a single key or a single number, but to a combination of numbers.

(Adorno 1973:163)

Konstellasies is dus 'n "begripsgebonde teengif" en 'n alternatief tot identiteitsdenke (Snyman 1985:241). Maar omdat die denke altyd slegs 'n ongespesifiseerde bewussyn van die nie-identiese kan kweek, en omdat nie-identiteit nie alleen 'n funksie is van denke nie, maar ook sy bron het in die saak, moet die filosofie ook daarna mik om sigself te oorskry. Daarom moet die filosofie hom uiteindelik wend tot kunswerke. Kuns, volgens Adorno, gaan hand aan hand met bevryding: "The notion of artistic

objectivity goes hand in hand with social emancipation, the latter being a situation where something frees itself on its own steam from social convention and control" (Adorno 1984:328). Kuns is dus 'n vorm van uitdrukking wat ook 'n alternatief bied tot die dominasie (inherent in die identiteitslus) van denke. Wat Adorno sien gebeur in kunswerke is dat die spanning tussen subjek en objek nie opgelos word na enige kant toe nie (Sullivan&Lysaker 1992:108). Die subjek anneksieer nie die objek volledig nie, maar die subjek gee ook nie voor om die objek volledig te ken in die objektiwiteit daarvan nie. In die kunswerk word die spanning eerder gehandhaaf, maar op so 'n manier dat dit kan dien as "model" van die "saamwees van verskeidenheid". Die rede waarom die spanning in kuns gehandhaaf kan word is omdat kunswerke, anders as denke, nie bloot tot die sosiale erfenis daarvan konformeer nie: "Artworks are able to refrain from conformity because the manner in which they enact their social inheritance does not merely reproduce their historical heritage. In the alignment of extrasubjective forces around a particular problem of form, such forces are drawn into a new forcefield and thus transformed" (Sullivan&Lysaker 1992:110).

As kuns dan as 'n utopiese model dien, dan is dit nie omdat dit daarin slaag om die utopiese toekoms uit te beeld nie. Wat eerder in kuns gebeur, wat dit kwalifiseer as utopiese profeet, is die andersoortige verhouding tussen subjek en objek wat daarin uitgespeel word:

Art is valuable to the project of emancipation not because it can retrieve, in its imagination, utopia from no-place, but because it can instantiate a subject-object relation that is not wholly forgetful of its own self-formation, one that, in rare and great moments, produces free and autonomous particulars... Achieving emancipation is not a matter of producing new contents that depict unsundered life, a matter of producing new ends toward which present practices could be directed. Instead, and this is Adorno's contribution to the question of political activity, the road to emancipation begins with analyzing practices, like art, that do not dissolve the tension between subject and object.

(Sullivan & Lysaker 1992:121)

By Adorno sien kry ons dus al die elemente van ikonoklastiese utopisme. Adorno illustreer die belang van radikale sistemiese verandering, maar wys terselfdertyd op ons onvermoë om 'n radikaal Andersoortige utopie te verbeeld. Daarom wend hy homself tot alternatiewe denkoperasies (negatiewe dialektiek en konstellaties) en 'n

ouditiewe houding teenoor utopie – die analise van kunswerke gee 'n indikasie van hoe 'n dominasie-vrye houding teenoor die werklikheid en andere kan lyk.

2.2 Slavoj Žižek: Fantasia-politiek (ideologie) vs Reële Politiek

In die psigoanalitiese (of Lacaniaanse) en dekonstruktiewe tradisies word Adorno se kritiek op tradisionele utopisme herhaal. Die punt wat telkens in hierdie verskillende idioome gemaak word is dat tradisionele utopisme gevaarlik en teenproduktief is – tradisionele utopisme bemeester die transendente op so 'n manier dat dit onderdrukking bevorder en radikale alteriteit ("egte" utopisme) uitsluit. In die Lacaniaanse idioom (wat in hierdie afdeling bespreek word) word Adorno se idee van (produktiewe) negatiwiteit (die transendente, alteriteit, of die lied van die Sirenes) egter vertaal in terme van die sogenaamde Reële ("the Real"). Tog bly die argument basies dieselfde: deur die Reële (die onmoontlike, die onsegbare, negatiwiteit) uit te sluit uit politieke handeling (soos wat gebeur in tradisionele utopisme) word die moontlikheid op politieke transformasie bederf. Veral Slavoj Žižek, een van die belangrikste verteenwoordigers van Lacaniaanse psigoanalise vandag, beklemtoon hierdie punt. Žižek se posisie kan soos volg saamgevat word:

...fundamental change can and does occur but... this means crucially assuming (rather than avoiding) the traumatic encounter with the Real itself... [I]t is one of the great tragedies of our age that the miracle, and especially the political miracle, is not presently part of our (Western) imagination. Moreover this has created the very space in which today's forms of ideological cynicism... continue to thrive.

(Daly 2008a:2)

Opgesluit in die sogenaamde Reële is die moontlikheid op fundamentele politieke verandering (die politieke wonderwerk, as't ware). Tradisionele utopisme vermy egter 'n "egte" ontmoeting met die Reële deur die transendente óf te ignoreer óf te bemeester. Om hierdie siniese politieke operasie te verduidelik is dit egter eers nodig om te verstaan waarna presies die Reële verwys, en watter rol dit vervul in psigoanalitiese teorie.

In Lacaniaanse psigoanalise word menslike bestaan verduidelik in terme van drie interafhanklike registers, naamlik die Imaginêre, die Simboliese en die Reële. Hierdie drievoudige struktuur verteenwoordig 'n poging om sin te maak van die verhouding

tussen die subjek en die werklikheid, en kom rofweg ooreen met die Kantiaanse onderskeid tussen die fenomele werklikheid (die immanente, gekonstitueerde, ge-approprieerde, tekstuele strukture van die hier en nou) en die onkenbare nomenele werklikheid (transendentale aktualiteit, die Sublieme, of die onsegbare Ander) (Hurst 2008:13). Kant se groot bydrae is 'n bewusmaking van die fundamentele "uit pas wees" in hierdie verhouding tussen die subjek en die werklikheid. Die subjek probeer telkens sin maak van 'n werklikheid waartoe dit in beginsel nie toegang het nie. Die "mislukte", kontingente en veranderlike pogings om sin te maak van die werklikheid konstitueer "die fenomele werklikheid" ('n soort samewerkingsooreenkoms tussen die Imaginêre en die Simboliese, in die Lacaniaanse woordeskat). Hierteenoor staan die onkenbare werklikheid (die Reële) wat ons betekenis-pogings voorafgaan en altyd oorskry (oorbly as 'n onverstaanbare res), en wat ervaar word as trauma.

'n Mens kan dus praat van 'n konstitutiewe leemte of negatiwiteit (die Reële) – 'n onsekerheid en 'n verwarring met betrekking tot die mens se plek in die werklikheid; 'n leemte waar die subjek verwag het om sigself te vind – waarop die mens reageer deur betekenis te produseer in die registers van die Imaginêre en Simboliese. Wat die mens met ander woorde produseer, "die werklikheid", word geartikuleer via tekens (die Simboliese) en beelde (die Imaginêre). Die Simboliese orde is die orde van die teken, gekenmerk, soos De Saussure reeds gedemonstreer het, deur 'n glibberigheid van betekenis weens die differensiële en arbitêre aard van die teken. Gevolglik is die Simboliese Orde (die Groot Ander, soos Lacan dit noem), as die sfeer van taalsisteme, die betekenaar, vloeibaarheid en verskil, in beginsel "oop". Die Imaginêre, hierteenoor, probeer die glibberigheid van betekenis teëwerk deur die proses van betekening tot stilstand te dwing rondom fundamentele fantasieë of beelde (Daly 2008b:3). Die Imaginêre is die proses waardeur die mens 'n mate van eenheid, harmonie en sintese bewerkstellig deur identifikasie met objekte en mense ("klein andere", in die Lacaniaanse woordeskat). Kortliks saamgevat: die Simboliese verwys na "the (potentially infinite) uses of signification through language and symbols", terwyl die Imaginêre verwys na "the particular ways in which signification becomes arrested around certain fundamental images of ourselves that offer a sense of coherence and place in the world" (Daly 2008a:5).

Die bogenoemde pogings om deur be-tekening en identifikasie(s) die trauma van ons fundamentele "misplaasdhed" te oorbrug – Žižek verwys daarna as "a passage through madness; an ongoing attempt to impose a symbolic integrity against the ever-present danger of disintegration and negativity" (soos aangehaal in Daly 2008b:1) – misluk egter altyd. Die werklikheid bevat altyd meer as wat ons deur Simboliese artikulاسie en Imaginêre identifikasie kan bemeester. Hierdie werklikheidsoormaat, wat ons nie kan be-teken nie juis omdat dit verwys na dít wat uitgesluit is uit ons betekenissisteme, is waarna die Lacaniaanse " Reële " verwys. Die "Reële" is dus terselfdertyd die moontlikheidsvoorwaarde en die onmoontlikheidsvoorwaarde van betekening – dit is die konstitutiewe leemte van bestaan wat ons noop tot betekening, maar dit is ook die residu wat elke simbolisering agterlaat as teken van mislukking, en as impetus vir hernude simboliese en imaginêre bemeesteringspogings.

Streng gesproke val die Reële dus buite die orde van betekening. Dit word dikwels gekarakteriseer as "die onsegbare", "die onmoontlike", "die onsimboliseerbare", dit wat enige talige ingrype weerstaan, en "die mees weerstandige weerstand" (Ross 2002:2 – 3; Hurst 2008:15 – 16). Tog kan dit nie beskou word 'n absolute horison van onmoontlikheid of as 'n volledig aparte ontologiese sfeer nie. Inteendeel, die "bestaan" daarvan word volgens Žižek juis afgelei op grond van die effekte daarvan binne die orde van betekening:

The Real is experienced in terms of Symbolic (dys)functioning itself. We touch the Real through those points where symbolization fails; through trauma, aversion, dislocation and all those markers of uncertainty where the Symbolic fails to deliver a consistent and coherent reality. While the Real cannot be directly represented... it can nonetheless be *shown* in terms of symbolic failure...

(Daly 2008a:6)

Wat Žižek hier aan die orde stel is die status van die Reële. Om die Reële te beskou as dit wat volledig buite die grense van die fenomenele werklikheid val sou beide logies onsamehangend en teenproduktief wees. Om te beweer dat die Reële simbolisering weerstaan beteken tog reeds om die Reële te simboliseer; en, om die Werklike te hanteer as 'n absolute horison van onmoontlikheid (Daly 2008a:1) of 'n aparte ontologiese sfeer (Hurst 2008:15) sou wees om dit byvoorraat te verdoem tot politieke steriliteit. Daarom moet die Reële eerder verstaan word as 'n interne

mislukningspunt of 'n inherente limiet (Daly 2008a:6). Twee metafore illustreer die punt. Die Reële bars periodies deur in die orde van betekening, soos 'n teël wat val op die kop van 'n verbyganger, of soos 'n klop aan die deur wat 'n droom onderbreek (Ross 2002:3).

Die Reële bied dus 'n verklaring vir ons betekenisingspogings. Terselfdertyd is dit ook die oorsprong van kontingensie, negatiwiteit en uiteindelik dus van politiek. Omdat ons simboliseringspogings voortspring vanuit 'n konstitutiewe leemte is die resultate van simbolisering in beginsel onbegrens. Kontingensie en verskil is dus die noodsaaklike resultaat van 'n konstitutiewe leemte aan die kern van beide die subjek sy/haar "werklikheid":

The infinitude of signification is the result ultimately of the one true signified... void. [T]his is the starting point of a new approach to politics. We are political animals not in the sense of Aristotle who understood by this a certain capacity to recognize a pre-existing order of the good, but the opposite. It is precisely because there is no pre-existing order that we are 'condemned' to be political animals. Without an ecology of Being, we are confronted with... an unbridgeable abyss of freedom...

(Daly 2008a:5)

Anders gestel: die Reële sluit die moontlikheid van Samelewing, verstaan as 'n geïntegreerde totaliteit, uit: "...Society as an integrated unity is universally impossible precisely because of the constitutive excess of the Real qua the unmasterable negativity upon which every positivization finally depends" (Daly 2008b:5). Op hierdie manier is die mens gedoem tot politiek verstaan as die hantering van kontingensie en negatiwiteit.

Met hierdie uiteensetting as agtergrond kan ons terugkeer na Žižek se oordeel oor tradisionele utopisme. Tradisionele utopisme mis 'n geleentheid deur die Reële (die onmoontlikheid van Samelewing) óf te ignoreer óf voor te gee om dit te bemeester. Daar is drie variasies op laasgenoemde politieke operasie – 'n operasie wat geen ruimte laat vir die politieke wonderwerk nie.

In die eerste plek kan die Reële (die anekonomiese sfeer van die transendente) volledig geïgnoreer word deur 'n uitsluitlike fokus op die Simboliese (die ekonomiese

sfeer van die fenomele werklikheid). Hierdie politieke opsie word die maklikste verduidelik in terme van "die wet" en "Geregtigheid":

...a community might institute a shared regulatory economy; a set of laws that aims to be just, fair, ordered, and good. Members may work to perfect this system by eradicating all the evil moments of unfairness; the singularities, loopholes, quirks, inefficiencies and disorders. What is the consequence of complete success here? Fairly obviously, a closed, rigid, static set of prescriptions, which soon enough loses its application to a quintessentially dynamic and messy ethical and political reality.

(Hurst 2008:14)

In hierdie eerste variant van tradisionele utopisme word die ideale samelewing dus voorgestel in terme van 'n stel wette wat slaag daarin om geregtigheid te laat seeviër. Hierdie soort politieke posisie word vandag weerspieël in die aanvaarding van ekonomiese "wetmatighede" – die wette van neoliberale kapitalisme en globalisering. Laasgenoemde verteenwoordig 'n siniese politiek wat sekere sosiale veranderlikes (in hierdie geval die ekonomiese wette van die vryemark en van globalisering) as noodsaaklik aanvaar, en vervolgens politieke handeling beperk tot die stuksgewyse verbetering van 'n sosiale (en ekonomiese) sisteem wat beskou word as "die manier waarop dinge werk". In 'n sin beweer hierdie posisie dus dat die utopiese samelewing reeds bereik is, of ten minste in beginsel reeds gearriveer het. Al wat ons nog te doen staan is om die wette hier en daar reg te stel, soos 'n mens 'n klavier sou in-stem. Francis Fukuyama se aanspraak dat liberale demokrasie "die einde van geskiedenis" verteenwoordig is 'n goeie illustrasie hiervan. Die teen-argument vanuit 'n Lacaniaanse posisie ('n punt wat herhaal sal word in Derrida se werk) is egter dat 'n uitsluitlike fokus op die Simboliese (die wet) uiteindelik geregtigheid uitsluit. Geregtigheid is dit wat, soos die Reële, altyd ons betekenis pogings ontglip. Geregtigheid is die res wat oorbly nadat ons deur 'n stel wette dit probeer verwesenlik. Om dan te beweer dat 'n stel wette die ideale samelewing kan verwesenlik is om die politieke werk wat nog gedoen moet word, te ignoreer. Terselfdertyd hou hierdie posisie die gevaar van totalitarisme in. Soos Hurst dit stel: "Ironically, then, when law prevails over Justice, the law itself becomes totalitarian; it assumes transcendent status over phenomenal reality" (2008:14)⁷⁸.

⁷⁸ Hierdie politieke posisie, en die politieke sinikus as hoofrolspeler in hierdie posisie, verskaf terselfdertyd 'n illustrasie van die werking van ideologie, aldus Žižek: "The cynic is the very model of an ideological subjectivity insofar as s/he is radically dependent on the idea of an externally ratified

In die tweede plek kan 'n utopiese politieke posisie aanspraak maak op volledige kennis van die Reële. Hier vind ons skynbaar die teenpool van die eerste utopisme – die Reële word nie geïgnoreer nie; intendeel, dit word bemeester en hierdie "bemeesterde" (of gehipostateerde) Reële word dan aangebied as utopie. Soos met die eerste variant van utopisme is daar egter sprake hier van 'n ongesonde hantering van die verhouding tussen die Reële en die Simboliese/Imaginêre. Soos Hurst dit stel:

...[t]he gap [between the economic domain of phenomenal reality and the aneconomic domain of the Sublime Other] can collapse in a different way, whereby phenomenal reality is reduced out of the picture and the Sublime Other is hypostatised. Here... a particular historical figure assumes a transcendent or God-like status by means of sublimation (notably in its Freudian sense, which is closely allied to idealisation whereby the figure of what is elevated to the status of supreme being is given positive content).

(2008:13)

'n Utopisme wat aanspraak maak op kennis van "God se plan vir die wêreld", of selfs die Marxistiese aanspraak dat die werkersklas in die bevoorregte posisie is om die evolusionêre ontwikkeling van die Geskiedenis te verstaan, is voorbeelde van hierdie soort utopisme. Wat buite rekening gelaat word in hierdie posisie is die konstitutiewe onmoontlikheid van 'n "voldoende" positivering van die Reële. Onderliggend daaraan is wat Žižek noem "die essensialistiese fantasie", dit wil sê, die aanname dat 'n voorafgegewe en volmaakte sosiale rangskikking slegs ontdek moet word, en dat die werklikheid uiteindelik 'n "a great chain of being" is, "a harmonious Whole in which every element has its own place" (Žižek 1993:12). Dit ignoreer dus die basis-aanname van die Lacaniaanse politiek: "Reality is always a 'virtual' take on the Real; a virtualization that can never Fully overcome the Real or achieve homeostasis" (Daly 2008a:4)⁷⁹. Meer nog, die essensialistiese fantasie laat ook geen ruimte vir die vryheid

reality ("human nature", "the way it is", etc). What the cynic fears most is that they might lose the support of this independent (Other) reality and consequently their sense of 'place' in the world. The cynic gets involved in a certain short-circuiting procedure that is, in fact, generic to all ideological functioning: s/he is cynical towards every kind of ideological belief *except* his/her own fundamental belief in objectivist reality" (Daly 2008a:9 – 10). Om dus te beweer dat sekere wetmatighede geregtigheid verteenwoordig is om op siniese wyse een ideologiese betekenisprodukt – die voorbeeld hierbo is neoliberaale kapitalisme – te beskou as "ekstern geratificeer" en derhalwe te verhef tot "die manier waarop dinge is".

⁷⁹ 'n Mens sou dus kon sê dat elke utopie 'n vorm is van die *petit objet a* – daardie objek van ons (in hierdie geval *gemeenskaplike* of *sosiale*) begeerte waarvan die behaling uiteindelik onbevredigend is, en ons konfronteer met die onbevredigbaarheid van 'n begeerte gesetel in die konstitutiewe leemte van (sosiale/politieke) subjektiwiteit.

van die subjek en vir weerstand teen onderdrukking nie – die individu word 'n opofferbare artefak relatief tot gehoorsaamheid aan die Sublieme Ander. Kennis van die wil van die Sublieme Ander verlos terselfdertyd enigeen (of enige groep) van die juk van 'n aardse (fenomenele) wet. In kort, binne hierdie utopisme skuil die kiem van totalitarisme⁸⁰.

Alhoewel die eerste twee variante van utopisme dus na teenpole van mekaar lyk, is dit nie die geval nie. Onderliggend aan hierdie uiteenlopende hanterings van transendensie is een en dieselfde positivering van die Reële. In die eerste geval word die wet gebruik as transendensie-surrogaat⁸¹; in die tweede geval is dit 'n historiese figuur (die woorde van die profeet, die insig van die werkersklas). Albei posisies ignoreer die noodsaaklike en onoplosbare spanning tussen Simboliese en Reële in 'n poging om die trauma van die Reële te ontglimp. Albei skort die produktiewe verhouding tussen die twee op. In albei gevalle is die resultaat totalitarisme.

In die derde en mees vreesaanjaende vorm van utopisme word die onmoontlikheid van die Samelewing (die onmoontlikheid om die Reële op so 'n manier te positiver dat negatiwiteit opgelos word, en harmonie en eenheid bewerkstellig word) in verwingde vorm aangebied as die "diefstal" of die "sabotasie" van die Samelewing. Hier is dus sprake van 'n spesifieke soort ideologiese operasie:

What [this] ideology aims at is a fantasmatic re-staging of the encounter with the Real in such a way that the impossibility of Society is translated into the theft of society by some historical Other. In Nazi ideology, for example, it is the contingent figure of the Jew who is made directly responsible for the theft/sabotage of social harmony – thereby concealing the traumatic fact that social harmony never existed and that it is an inherent impossibility. By imputing the status of the Real to a particular Other, the dream of holistic fulfilment – through elimination, expulsion or suppression of the Other – is thereby sustained.

(Daly 2008b:5)

⁸⁰ Stavrakakis se verduideliking van totalitarisme, aan die hand van die werk van Lefort, is verhelderend hier: "Totalitarianism emerges when a particular party or political movement claims by its own nature to be different from all the other parties and forces. It destroys all opposition since it claims to represent the whole of society 'and to possess a legitimacy that places it above the law' (Lefort 1988:13)" (1999:125).

⁸¹ "Metaphysical contraband", in Derrideaanse terme (soos aangehaal in Bennington 2001:193).

Die utopiese samelewing (die begeerte na harmonie en eenheid) kan dus in hierdie geval slegs bereik word deur die (gewelddadige) uitsluiting van daardie groep, daardie historiese partikulariteit, wat (verkeerdelik) aangebied word as die sondebok ('n vreemde indringer) verantwoordelik vir alle sosiale negatiwiteit. Die ironie hiervan is dat negatiwiteit kwansuis beëindig word via verdere negatiwiteit/uitsluiting. Meer ironies is dat die "vreemde indringer" in die samelewing uiteindelik niks anders is as die inherente moontlikheidsvoorwaarde van die samelewing nie, naamlik die Werklike (Stavrakakis 1999:108).

Om op te som: die probleem met utopisme, volgens Žižek en vanuit 'n Lacaniaanse perspektief, is dat dit 'n gevaarlike en totalitêre ontkenning van die onmoontlikheid van die samelewing verteenwoordig. Wat hierdie kritiek van Žižek op utopisme uitsonder is dat dit nie die utopiese tradisie reduceer tot 'n enkele politieke operasie nie. Volgens Žižek word die diversiteit kenmerkend van die utopiese tradisie eerder erken; terselfdertyd word 'n gemeenskaplike motief geïdentifiseer, naamlik die opskorting van die produktiewe spanning tussen Simboliese (fenomenele) en die Reële (transendente).

Die teengif vir eietydse siniese of ideologiese politiek lê vir Žižek in 'n "Reële politiek", dit wil sê 'n politiek wat 'n ontmoeting met die Reële fasiliteer. In 'n argument bykans identies aan Adorno se posisie *vis-à-vis* Marx waarsku Žižek teen 'n oorhaastige politiek:

I am therefore tempted to reverse Marx's thesis 11: the first task today is precisely *not* to succumb to the temptation to act, to intervene directly and change things (which then inevitably ends in a cul-de-sac of debilitating impossibility: 'What can one do against global Capital?'), but to question the hegemonic ideological coordinates. If, today, one follows a direct call to act, this act will not be performed in an empty space – it will be an act *within* the hegemonic ideological coordinates...

(Žižek 2006:238)

Hiermee keur Žižek twee soorte politiek af. Die eerste soort politiek is om bloot deel te neem aan die spel soos dit vandag gespeel word – "the long march through the institutions", soos Žižek dit noem (2006:250). Hierdie opsie doen niks anders nie as om die bestaande (ideologiese) Simboliese Orde in stand te hou. 'n Tweede opsie is aktiewe deelname aan sogenaamde "nuwe sosiale bewegings", byvoorbeeld

feministiese, ekologiese of anti-rassistiese bewegings. Die probleem met hierdie tweede opsie is dat nuwe sosiale bewegings nie die korrupte *totaliteit* aanspreek nie: "...they are 'single issue movements' which lack the dimension of the Universal, that is, they do not relate to the social *totality*" (Žižek 2006:250). Om daarom vandag die siniese, ideologiese totaliteit teen te staan vereis 'n derde weg, iets tussen geïnstitusionele parlementêre politiek en nuwe sosiale bewegings. Hierdie derde politiek moet, aldus Žižek, gerig wees op "die deurkruising van bestaande fantasie"⁸² deur middel van wat Žižek noem "handelinge".

"Deurkruising ('traversing') van die fantasie", 'n frase oorgedra vanuit Lacaniaanse psigoterapie, verwys by Žižek tegelyk na twee verwante "uitkomst". Die eerste is die ontmaskering van die essensialistiese illusie, dit wil sê die idee dat agter ons verwronge ideologiese Simboliese Orde daar 'n ontdekbaar positiewe werklikheid – "die manier waarop dinge regtig is" – lê. Om die "fantasie te deurkruis" beteken daarom om (i) tot die besef te kom van die veranderlike en kunsmatige aard van die Simboliese Orde, maar ook (ii) om tot die besef te kom dat daar slegs 'n leemte of negatiwiteit aan die hart van subjektiwiteit en agter bestaande (kunsmatige/veranderlike) simboliese artikulasies ontdekbaar is. Dit behels dus 'n traumatiese ontmoeting met die "Reële" en die moontlikheid tot 'n hersimbolisering van die werklikheid. Hierdie ontmoeting met die Reële is egter nie 'n gebeurtenis wat op abstrakte wyse behaal kan word nie – 'n eenmalige individuele belewenis wat die subjek finaal van sy/haar illusies genees nie. Die deurkruising van die fantasie gebeur deur die bepaalde negering van spesifieke fantasieë in spesifieke Simboliese Ordes. Ideologie, vir Žižek, het te make met die sosiale organisering van genieting – binne die Groot Ander (die Simboliese Orde) is daar begeerlike objekte (klein andere) wat die belofte van genieting inhou. Solank subjekte aan hierdie begeerlike objekte (*objet a*) geheg bly, word die (ideologiese) Simboliese Orde in stand gehou. Die deurkruising van die fantasie behels daarom ook die deurkruising van spesifieke fantasmitiese organiserings van genieting. Dit kan egter nie gebeur deur 'n eenvoudige individu-gerigte ingrype wat nuwe objekte begeerlik maak nie. Om die

⁸² Die keuse is hier gemaak om "travers" te vertaal tot "deurkruis". Hierdie vertaling hou die voordeel in dat dit terselfdertyd suggereer dat die fantasie deurgewerk moet word (tot sy einde gevoer moet word) maar ook dat die fantasie gekanselleer moet word ('n kruis word daardeur getrek).

individu te verander moet die Simboliese Orde eerder geteiken word. Soos Žižek dit stel:

This is how a true 'cultural revolution' should be conducted: not by directly targeting individuals, endeavouring to 're-educate' them, to 'change their reactionary attitudes', but by depriving individuals of support in the 'big Other', in the institutional symbolic other.

(Žižek 2006:255)

Die derde manier om politiek vandag te beoefen is dus om die Simboliese Orde, waarin 'n spesifieke organisering van genieting vir die individu bevestig word, te destabiliseer. Dit is die moontlikheidsvoorwaarde vir die politieke wonderwerk, vir radikale verandering, vir bevryding van onderdrukking, en vir "die Nuwe" om tot stand te kom. Die vraag is egter hoe 'n destabilisering van die Simboliese bewerkstellig kan word?

'n Destabilisering van die Simboliese Orde vind plaas deur sogenaamde "handelinge" ("acts"). Deur "handelinge" kom ons tot die besef dat die Simboliese "nie alles is nie": "By means of what [Žižek] calls 'the act'... we erupt into non-compliance, disturb ideology, and loosen its hold on us" (Kay 2004:5). Žižek verduidelik die resultaat van handelinge soos volg:

The act proper is the only one which restructures the very symbolic co-ordinates of the agent's situation: it is intervention in the course of which the agent's identity itself is radically changed.

(Žižek 2001:85)

Via 'n handeling word die identiteit van 'n agent radikaal verander omdat die agent die waarborge opgesluit in die Simboliese Orde prysgee:

The whole point of the act, for Žižek, is that the subject surrenders all guarantees and gives up its *objet a* as a hostage to fortune. The act is perilous, but it has to be: the purgative force of the death drive is the only force adequate to cauterize the wound of civilization, whether it be individual 'castration' or political subjection... it is only by momentarily suspending symbolization that its terms can be altered. Hope, freedom and agency can come only through madness.

(Kay 2004:153 – 154)

Handelinge kan wissel van persoonlike optredes waardeur ons dit wat vir ons die mees kosbare is prysgee – 'n soort aanval loads op die self – tot politieke revolusies. Voorbeelde van persoonlike "handelinge" wat Žižek identifiseer sluit in: Kevin Kline wat tydens 'n huwelikseremonie uitroep "Ek's gay" eerder as "Ja" in die film *In&Out*; Kevin Spacey se karakter in *The Usual Suspects* (Keyser Soeze) wat sy vrou en dogter, wat gyselaar gehou word deur 'n bende, doodskiet; die keuse wat Sophie maak in *Sophie's Choice* (Žižek 2000:122; Kay 2005:152 – 153). Al hierdie handelinge behels 'n fisiese of simboliese dood (of beide). Dit is daarom nie verrassend nie dat Žižek handelinge identifiseer met die doodsdrijf. Op politieke niveau vertaal hierdie persoonlike "selfmoord"-handelinge na terreur. Die politieke handeling is 'n wêreld-historiese gebeurtenis, 'n revolusie wat die samelewing indringend verander.

Wat al hierdie handelinge dan in gemeen het is dat hulle bestaande simboliese konvensies verbreek:

They do not remain within the range of commonly accepted responsibilities, but actively seek to expand them. There is always an element of the unexpected and unpredictable associated with the act, of something not foreseeable within the current conceptual horizons. And this means that if the act necessarily arises from within the old symbolic order it cannot entirely be named or judged within this order. Its very aim is to redefine what is possible, to change the criteria by which it will be understood...

(Butler 2005:66 – 67)

Of, in Žižek se eie woorde:

An act does not occur *within* the given horizons of what appears to be 'possible' – it redefines the very contours of what is possible (an act accomplishes what, within the given symbolic universe, appears to be 'impossible', yet it changes its conditions so that it creates retroactively the conditions of its own possibility).

(Žižek 2000:121)

Zizek se derde politieke opsie is dus die fasilitering van 'n ontmoeting met die Reële (deur "handelinge") wat die potensiaal inhou van 'n hersiening van die ideologiese Simboliese Orde. Die resultaat van hierdie hersiening van die Simboliese Orde is dat dít wat onmoontlik voorgekom het via die handeling, retrospektiewelik, moontlik

raak. Dit is dan ook wat bedoel word met "'n politieke wonderwerk" en waarom Žižek se politiek neerkom op "'n waagstuk met die onmoontlike".

Žižek se idee van "die handeling" herinner sterk aan Adorno se "lied van die Sirenes". Beide hou dieselfde risiko en dieselfde belofte in: hulle verhoed 'n terugkeer na 'n vorige "self" en hou daarom die belofte in van bevryding van onderdrukkende lewensvorme. Die gevaar van Žižek se "handeling" is egter dat dit onverantwoordelike en selfs grusame optrede kan goedpraat. Moet ons dankbaar wees vir 9/11 omdat dit die geleentheid tot hersimbolisering geskep het? Moet ons ons verlustig in die globale finansiële krisis? Of, erger nog, moet ons soos Tyler Durden in die film *Fight Club* op terroristiese wyse 'n globale krisis veroorsaak deur alle kredietverskaffers se data te vernietig? Moet ons dus eintlik mense aanmoedig om etiese grense op 'n radikale wyse te toets? Dit is nie wat Žižek in die oog het nie. 'n Handeling is nie soseer iets wat ons doelbewus kies nie, maar eerder iets wat met ons gebeur, of wat ons toelaat, wat uiteindelik dan aanleiding (kan) gee tot die ineenstorting van die Simboliese. 'n Handeling is om 'n radikale rigting in te slaan in 'n situasie van "geforceerde keuse", waar die radikale keuse selfs die agent verras (Žižek 2000:122). Terwyl ons dus nie vooraf behoort te wens vir 'n 9/11 of vir 'n globale finansiële krisis nie, moet ons wel in hierdie situasies van geforceerde keuse die hersimbolisering van die werklikheid fasiliteer.

Weereens kan ook gesien word waarom Žižek se Lacaniaanse politiek, soos Adorno se politiek, 'n voorbeeld is van ikonoklastiese utopisme. Te midde van 'n patologiese, onvrye en ideologiese Simboliese totaliteit moet politiek gerig word op die tot stand bring van 'n radikaal-andersoortige sosiale organisering. Hierdie radikale (utopiese) alternatief kan egter nie vooraf bepaal word nie. Wat ons te doen staan is om die risiko te neem om die moontlike of bestaande om ver te werp sonder die "waarborg" van 'n voorafgegewe alternatief.

2.3 Jacques Derrida: Die Metafisika van Teenwoordigheid vs 'n Spektrale-Aporetiese-Toekomende-Messianiese Politiek

Adorno se beklemtoning van die nie-identiese (die oomblik van negatiwiteit) en Žižek se aandrang op 'n inagneming van "die Reële" of "die onsegbare" word in Derrida se werk ge-ewenaar met 'n beroep op die nie-teenwoordige (die spektrale, die aporetiese, die toe-komende, die messianiese). Derrida propageer ikonoklastiese utopisme, dit wil sê, 'n politiek wat sigself beroep op negatiwiteit eerder as op die "ontologie van harmonie" (Žižek se essensialistiese fantasie), omdat tradisionele utopisme deelneem aan die sogenaamde "metafisika van teenwoordigheid" en daarom uiteindelik 'n etiese mislukking verteenwoordig – die onvermoë om ons oneindige verantwoordelikheid teenoor andere (die Ander) na te kom.

Die maniere waarop tradisionele utopisme 'n getrouheid weerspieël aan die ideaal van "teenwoordigheid" (die manier waarop tradisionele utopisme "geregtigheid" hanteer onder die teken van teenwoordigheid) is reeds in Hoofstuk 2 behandel, waar Derrida se kritiek op utopisme ingelei is. Kortliks saamgevat kan ons sê dat tradisionele utopisme as doelwit 'n politieke sisteem visualiseer wat vry is van verskille en konflikte (negatiwiteit of *différance*) en waarin "ideaal" en "werklikheid" saamval. Die betekenis van begrippe soos "vryheid" en "geregtigheid" is finaal vasgestel ("ontdek") en ge-instansieer in politieke strukture. Die utopiese samelewing is daarom terselfdertyd "selfteenwoordig" en "selfregverdigend". Daar is geen vervreemding in hierdie samelewing nie – die beloftes opgesluit in die instellings en strukture van die samelewing is volledig en finaal nagekom.

Wat tradisionele utopisme egter in die bogenoemde proses ignoreer (soos reeds uit Žižek se analyse van die Reële uiteengesit is) is dat negatiwiteit (verskille, instabiliteit, aporieë) die moontlikheidsvoorwaarde is van politiek, en daarom terselfdertyd ook die onmoontlikheidsvoorwaarde. En hierin lê ook 'n geleentheid opgesluit:

[Instabiliteit] is zowel de dreiging van het kwaad – de wanorde, het geweld en onzekerheid waartegen recht en politiek een dam opwerpen door de instelling van wetten, grenzen, regels en conventies – als ook een kans, een kans op verandering en verbetering van de reeds bestaande stabilisering van de wanorde. In die zin antwoordt men in de politiek altijd reeds op de dreiging van chaos en grenzeloosheid. Als er bestendigheid en stabiliteit zou zijn, dan was politiek niet nodig. Het is in de mate dat stabiliteit niet natuurlijk of substantieel is dat er politiek bestaat en ethiek en verantwoordelijkheid

moeglik is, of beter: zich voortdurend ophouden op het kruispunt van moeglikheid en onmoeglikheid. Daar ligt de 'ware' plaats van onze verantwoordelikheid.

(Moolenaar 1999:265)

Negatiwiteit gee dus aanleiding tot politiek, en is ook dít wat verhoed dat politiek ooit "tot 'n einde" kan kom, soos wat tradisionele utopisme dit sou wou hê. Om voor te gee dat ons politieke taak afgehandel is, dat die utopiese samelewing uiteindelik verwesenlik is of ge-arriveer het, is om die negatiwiteit wat enige (selfs utopiese) samelewing met sigself saamdra te ignoreer en daarmee saam ons etiese verantwoordelikhede. Teenoor 'n politiek wat gerig is op die beëindiging van politiek is die doelwit van 'n dekonstruktiewe politiek daarom eerder om telkens die konstitutiewe "buitekant" van enige politieke of juridiese sisteem (die negatiwiteit aan die kern daarvan) te artikuleer. Hierdie buitekant, dit wat nie val binne die bestek van die bestaande of die teenwoordige nie, is wat ons die geleentheid bied om altyd te hernuwe en te verbeter op ons politieke stabiliserings. Om die konstitutiewe buitekant van enige stabiliserings te ondersoek is dus om totalitarisme te verhoed, en om 'n spasie oop te breek vir alteriteit om die sisteem binne te dring. Dit is die essensie van 'n dekonstruktiewe politiek.

Derrida verwoord en verdedig bostaande politieke strategie op 'n verskeidenheid maniere in sy werk. Die verskillende "iterasies" van 'n dekonstruktiewe politieke strategie identifiseer elkeen 'n ander vorm van "nie-teenwoordigheid" (of eerder: gee 'n ander perspektief op die "nie-teenwoordige", en dus op ons oneindige verantwoordelikhede) wat ons bemeesteringspogings ontwyk, en wat ons politieke en wetlike prestasies doem tot voorlopigheid. Vervolgens word vier van hierdie artikulasies of iterasies van sy politieke strategie behandel, naamlik in terme van "die spektrale", die aporie van wet en Geregtigheid, die demokrasie "wat nog kom", en die "messianiese". Dit is moeilik om hierdie artikulasies of argumente van mekaar te onderskei en dit behoort duidelik te wees, in wat volg, dat hierdie argumente invloei in mekaar en op Escher-agtige wyse op mekaar inwerk.

2.3.1 Spektrale Politiek

In *Specters of Marx* verwoord Derrida dekonstruktiewe politiek in terme van 'n gesprek met spoeke, beide vanuit die verlede en die toekoms. Hierdie "spektrale politiek" is noodsaaklik ter wille van geregtigheid, soos hy ook aan die begin van *Specters of Marx* aandui:

If I am getting ready to speak at length about ghosts, inheritance and generations, generations of ghosts, which is to say about certain others who are not present, nor presently living... it is in the name of justice... No justice – let us say no law and once again we are not speaking here of laws – seems possible or thinkable without the principle of some responsibility, beyond all living present, before the ghosts of those who are not yet born or who are already dead, be they victims of wars, political or other kinds of violence, nationalist, racist, colonialist, sexist or other kinds of extermination.

(Derrida 1994:xix)

Derrida kies juis die kategorie van "die spektrale" om daarmee die ideaal van "teenwoordigheid" uit te daag – om te illustreer dat ons etiese en politieke verantwoordelikhede bestaande instellings en praktyke oorskry en dus nooit "tot 'n einde" kan kom nie. Wat "die spektrale" hiervoor geskik maak is die feit dat die figuur van die spook "nie teenwoordig of afwesig is nie, of alternatiewelik, dit is beide teenwoordig en afwesig terselfdertyd" (Reynolds 2006:10). Derrida probeer illustreer dat die hede nooit volledig teenwoordig is aan sigself en aan ons nie. Dit word altyd gekenmerk deur 'n sekere spektraliteit, 'n "non-contemporaneity with itself of the living present" (Derrida 1994:xix). Omdat die hede nooit volledig aan sigself teenwoordig is nie is ons politieke en etiese verantwoordelikhede nooit afgehandel nie. Die afhandeling van die politieke taak, dit wil sê, "die einde van politiek" en "die einde van geskiedenis", is onmoontlik: "Since this singular end of the political would correspond to the presentation of an absolutely living reality, this is one more reason to think that the essence of the political will always have the inessential figure, the very absence of a ghost" (Derrida 1994:102). Maar waarna verwys "die spektrale"? Wat is dit wat die hede onafgeslote maak? Wat is dit, in die sfeer van politiek, wat altyd by ons bly spook?

Ons weet reeds "die spektrale" verwys vir Derrida, onder meer, na afgestorwe slagoffers van politieke geweld en toekomstige generasies aan wie ons 'n sekere erfenis sal oordra. Wat by ons bly spook, in breë terme dan, is ons erfenis (die

verlede) en die toekoms – twee verskynsels wat die hede voortdurend destabiliseer. En hierdie destabilisering raak juis belangrik in die konteks van 'n sogenaamde "nuwe wêreldorde" wat volg na die ineenstorting van die Sowjetunie en Europese kommunisme, en wat beweer dat die bestaande, neoliberale ekonomiese en politieke orde die beste van alle moontlike wêrelde voorstel (Postone 1998:370). Kapitalisme het immers die ideologiese stryd teen kommunisme gewen – die spook van Marx en Marxisme is finaal tot ruste gebring. Teenoor hierdie triomfantelikeheid met betrekking tot bestaande ekonomiese en politieke praktyke wil Derrida ons herinner daaraan dat ons nog nie "klaar" is met Marx nie, en dat Marxisme, soos enige erfenis, altyd 'n onafhandelbare taak bly. Soos Derrida dit stel:

An inheritance is never gathered together, it is never one with itself. Its presumed unity, if there is one, can consist only in the *injunction to reaffirm by choosing*. "One must" means *one must* filter, sift, criticize, one must sort out several different possibles that inhabit the same injunction. And inhabit it in contradictory fashion around a secret. If the readability of a legacy were given, natural, transparent, univocal, if it did not call for and at the same time defy interpretation, we would never have anything to inherit from it. We would be affected by it as by a cause – natural or genetic. One always inherits from a secret – which says "read me, will you ever be able to do so?" The critical choice called for by any reaffirmation of the inheritance is also, like memory itself, the condition of finitude. The infinite does not inherit, it does not inherit (from) itself. The injunction itself (it always says "choose and decide among what you inherit") can only be one by dividing itself, tearing itself apart, differing/deferring itself, by speaking at the same time several times – and in several voices.

(Derrida 1994:16)

Wat sy eie erfenis betref maak Derrida dan twee keuses om 'n dekonstruktiewe politiek toe te lig. Eerstens kies hy om sy Marxistiese erfenis te herbevestig – hy bied dekonstruksie aan as 'n erfgenaam van Marx⁸³. Die rede hiervoor, soos reeds genoem, is die universele afkeer in Marxisme vandag⁸⁴. Hierdie afkeer dui op 'n politieke geslotenheid wat 'n struikelblok is met betrekking tot die koms van 'n radikaal andersoortige toekoms. Spektraliteit, en meer spesifiek die spook van Marx, is vandag van uiterse belang juis omdat die neoliberale kapitalistiese orde aangebied word as

⁸³ Derrida gaan selfs so ver as om te beweer dat dekonstruksie, sonder 'n Marxistiese gees, geen inset of belang sou hê nie (Moolenaar 1999:250)

⁸⁴ Terry Eagleton wys daarop dat Derrida se belangstelling in Marx saamval met 'n sekere marginalisering van Marx in die politieke sfeer, en dat hierdie marginalisering juis poststrukturele belangstelling wek. Dit is goed bekend dat dekonstruksie beginselvas fokus op kantlyne en op "afval" (Eagleton 2008:83). Maar 'n tweede rede waarom Marx Derrida se belangstelling lok (geskik is vir herbevestiging) is omdat Marx 'n politiek geïnspireer het met 'n geo-politieke dimensie. So 'n politiek is veel meer aktueel vandag in 'n tydvak waarin alle nasionale grense blyk te verval (Moolenaar 1999:250).

noodsaaklik en gegewe. Sou ons dit aanvaar, sou ons aanvaar dat Marx niks meer het om ons te leer nie, dan verdoem ons onself, aldus Derrida, tot 'n toekoms wat slegs die hede (die bestaande) reproduseer, en dus nie in enige betekenisvolle sin "die toekoms" voorstel nie, maar slegs 'n "toekomstige hede". Soos Derrida dit stel: "There will be no future without [reading and rereading and discussing Marx]. Not without Marx, no future without Marx, without the memory and the inheritance of Marx: in any case of a certain Marx, of his genius, of at least one of his spirits" (Derrida 1994:13). Dit is dan Derrida se tweede erfenis-keuse: vanuit sy Marxistiese erfenis kies hy slegs 'n sekere gees van Marx om te herbevestig – 'n gees van emansipasie, van verset en van 'n "opstandige ongerustheid" ("critique and dissent" soos Terry Eagleton hierdie gees interpreteer) wat nooit tevrede kan wees met die bestaande nie – nooit sigself kan versoen, in goeie gewete, met 'n liberaal-kapitalistiese demokrasie wat nog steeds gekenmerk word aan onreg, misdadigheid en boosheid nie (Moolenaar 1999:250 – 251).

Bogenoemde kritiese of spektrale gees van Marx staan teenoor 'n spooklose, ontologiese gees van Marx. Derrida wil nie die "geesdodende" elemente van Marxisme herbevestig nie – dogmatisme, die partygees, totalitarisme en terreur (Moolenaar 1999:250). Inteendeel, sy kritiek op Marx (wat sterk herinner aan Adorno en Horkheimer se kritiek op Hegel) is dat 'n sekere gees van Marx juis gemik is op die verjaging van spoke, die aanbieding van 'n "absoluut lewende realiteit". Dus, alhoewel Marx spoke oproep (spesifiek die spook van kommunisme), word sy werk terselfdertyd ook gekenmerk aan 'n vrees vir spoke: "...even as Marx was conjuring up the specter of communism, he sought an embodied incorporated form of the spectral – as Manifesto, as party, pointing toward the destruction of the state and the end of the political" (Postone 1998:376). In Marx se werk vind Derrida dus 'n ongewenste verskuiwing vanaf die "messianies-spektrale" na die "apokalipties-beliggaamde" – 'n vrees vir die spektrale, dus (Postone 1998:376). Hierin pleeg Marx, soos Hegel, verraad teen sy eie, mees radikale insigte. In effek beywer Marx hom vir 'n revolusie wat uiteintlik sal ophou erf, wat alle interaksie met die verlede onnodig sal maak, wat die taak van erfenis sal afhandel. Marx se werk verval weer in 'n teenwoordigheidslus, 'n tradisionele utopisme wat die toekoms in die visier kry (sigbaar maak), eerder as om die spektrale, ikonoklastiese projek deur te voer wat die spektrale, die sigbaarheid van 'n sekere "onsigbaarheid", instandhou (Derrida 1994:100). Dit is juis op hierdie

punt dat Derrida, ter wille van geregtigheid, paaie skei met Marx: "Derrida parts company with the legacy of Marxism in rejecting Marx's claim to have found a privileged point from which to write history and hence give justice concrete specificity" (Valverde 1999:662). 'n Dekonstruktiewe politiek is 'n keuse ten gunste van die onsigbare, die spektrale, en dus teen die sigbare, afgehandelde realiteit van tradisionele utopisme.

2.3.2 Politiek en Onvoorwaardelike Geregtigheid

Die bogenoemde spektrale politiek van Derrida illustreer die onbereikbaarheid van utopie in terme van 'n erfenis en 'n toekoms wat buite die teenwoordige funksioneer, wat steeds 'n onskeibare deel is van die teenwoordige, maar wat ons interpretasievermoëns altyd oorskry. "Erfenis" en "toekoms" vorm dus deel van die konstitutiewe "buitekant" van politiek. In sy analise van die verhouding tussen Geregtigheid en die wet illustreer Derrida verder ook hoedat Geregtigheid (of eerder: suiwer of onvoorwaardelike Geregtigheid) die teenwoordige oorskry, en dus deel uitmaak van laasgenoemde "konstitutiewe buitekant" van politiek, oftewel, die negatiewiteit wat enige politiek met sigself saamdra.

Derrida definieer politiek (of die juridies-politieke sfeer) as "pragmatiese prosesse van versoening" (Derrida 2008:54). Wat hy hiermee bedoel is dat "politiek" en "die wet" meestal gedink word in terme van harmonie of die metafisika van teenwoordigheid, dit wil sê "the enterprise of returning 'strategically', 'ideally' to an origin or to a priority thought to be simple, intact, normal, pure, standard, self-identical, in order then to think in terms of derivation, complication, deterioration, accident, etc" (Derrida 1990:236; Reynolds 2006:4). Wat politiek betref dink ons daarom gewoonlik in terme van 'n eenvoudige, oorspronklike, harmonieuse en negatiewiteit-vrye toestand wat telkens versteur word deur oortredings van die wet of deur politieke konflikte (binne 'n Nasiestaat, of tussen Nasiestate). Die werk van politiek en van die wet is om hierdie versteurings "op te los" via die uitoefening van goedgekeurde mag (of dwang) sodat ons kan terugkeer na 'n eenvoudige, harmonieuse toestand – sodat die wond genees kan word. 'n Mens kan sê "Geregtigheid het geskied" wanneer die wond herstel is. Geregtigheid is wat nodig is om te kan terugkeer na die oorspronklike en harmonieuse toestand.

Derrida verstaan die bostaande logika, en bevestig die belang van "herstel" of "vrede", maar dring daarop aan dat dit nie die volledige prentjie kan wees nie. Inteendeel, wanneer geregtigheid "seëvier" deur die (gepaste, korrekte) toepassing van die wet, dan kan ons nie werklik praat van Geregtigheid nie:

Every time that something comes to pass or turns out well, every time that we placidly apply a good rule to a particular case, to a correctly subsumed example, according to a determinant judgement, law perhaps and sometimes finds itself accounted for, but one can be sure that justice does not.

(Derrida 2002:244)

Hierdie punt, naamlik dat die (finale) herstel van "afwykings" binne 'n harmonieuse sisteem nie gelykstaande is aan Geregtigheid nie, word herhaal in Derrida se hantering van vergifnis: wat Derrida beweer oor "vergifnis" geld eweseer vir Geregtigheid⁸⁵ (alhoewel vergifnis en Geregtigheid van mekaar onderskei moet word):

...each time forgiveness is at the service of a finality, be it noble and spiritual (atonement or redemption, reconciliation, salvation), each time it aims to re-establish a normality (social, national, political, psychological)... by some therapy or ecology of memory, then the 'forgiveness' is not pure – nor is its concept. Forgiveness is not, it *should not be*, normal, normative, normalising. It *should* remain exceptional and extraordinary, in the face of the impossible: as if it interrupted the ordinary course of historical temporality.

(Derrida 2008:31 – 32)

Net soos vergifnis dus nie in diens kan staan van 'n finaliteit, 'n algehele versoening of die herstel van 'n normaliteit nie, so kan geregtigheid ook nie. Albei hierdie aanhalings dui uiteindelik daarop dat 'n ekologiese benadering tot politiek, tot die wet en tot geregtigheid nie 'n volledige prentjie is nie⁸⁶. Geregtigheid, soos vergifnis, moet nie normaliseer nie; inteendeel, dit moet uitsonderlik en buitengewoon wees – Geregtigheid is 'n interaksie met die onmoontlike en (hopelik) 'n onderbreking van

⁸⁵ Dit is heeltemal geregverdig om Derrida se bewerings oor vergifnis in verband te bring met "geregtigheid". Hy erken dit ook self in "Force of Law: The 'Mystical Foundations of Authority'": "It goes without saying that discourses on double affirmation, the gift beyond exchange and distribution, the undecidable, the incommensurable or the incalculable, on singularity, difference and heterogeneity are also, through and through, at least oblique discourses on justice" (Derrida 2002:235). Derrida se werk oor vergifnis val binne hierdie kategorie van diskoerse wat handel oor die onbeslisbare, die dubbele bevestiging, die onversoembare, en die onberekenbare.

⁸⁶ Soos Žižek waarsku Derrida dus, in die dekonstruktiewe idioom, teen 'n oorbeklemtoning van die Simboliese (bestaande wette) ten koste van 'n interaksie tussen die Simboliese en die Reële.

geskiedenis. Wat dit beteken, en waarom dit die geval moet wees kan verduidelik word in terme van Derrida se onderskeid tussen die "dekonstrueerbare" en die "ondekonstrueerbare", tussen die "berekenbare" en die "onberekenbare"⁸⁷.

Vir die wet om te slaag (of om voor te gee om te slaag) in die taak van normalisering of herstel moet dit werk met 'n voorwaardelike en ekonomiese logika, oftewel 'n "gewelddadige logika van abstrakte gelykstelling waardeur alle menslike ervaring... gereduseer word tot 'n abstrakte kwantiteit in die proses van ruil" (Valverde 1999:658). Hierdie logika is 'n noodsaaklike eienskap van die wet. Vir die wet om "te werk", vir die wet om "toepasbaar" te wees, moet diegene wat onder die wet val hanteer word as "identies" of "gelyk" – almal is "gelyk voor die wet". Net op hierdie manier kan ons enigsens praat van 'n "oortreding van die wet", dit wil sê, van 'n oortreder wat meer (vryheid/sosiale voordele) aan hom-/haarself toe-eien as wat hom/haar toekom, of wat deur een of ander handeling iemand anders reduceer tot 'n ongelyke of mindere. Terselfdertyd word oortredings/handeling ook gelykgestel, sodat oortredings soos "diefstal" of "manslag" of "korrupsie" met mekaar vergelyk kan word in die proses waarin oortreders aangekla en gestraf word. Uiteindelik is die wet dus die orde van berekening, gebaseer op "tekstuele strata" (reëls, norme, wette), in spesifieke en veranderbare historiese (en dus "voorwaardelike") omstandighede. In kort, die wet, en geregtigheid as die toepassing van die wet, is *dekonstrueerbaar*.

Teenoor die (berekenbare) orde van die wet staan onberekenbare en onvoorwaardelike Geregtigheid. Die wet kan nooit Geregtigheid laat geskied nie, omdat Geregtigheid, anders as die wet, te make het met onberekenbare en onkenbare singulariteite (eiesoortighede), soos Derrida ook in die volgende aanhalings duidelik maak:

If I were content to apply a just rule, without a spirit of justice and without in some way and each time inventing the rule and the example, I might be sheltered from criticism, under the protection of law, my action conforming to objective law, but I would not be just.

(Derrida 2002:245)

⁸⁷ Hierdie onderskeid verteenwoordig die dekonstruktiewe ekwivalent van die Kantiaanse onderskeid tussen fenomenele en nomenele, of die Lacaniaanse onderskeid tussen Simboliese en Reële.

One must know that this justice always addresses itself to singularity, to the singularity of the other, despite or even because it pretends to universality...

(Derrida 2002:248)

...if there is a deconstruction of all presumption to a determining certainty of a present justice, it itself operates on the basis of an 'idea of justice' that is infinite, infinite because irreducible, irreducible because owed to the other – owed to the other, before any contact, because it has come, it is a coming, the coming of the other as always another singularity.

(Derrida 2002:254)

Die wet is nie in staat daartoe om aan die eise van Geregtigheid te voldoen nie, omdat Geregtigheid 'n verhouding is tot die ander *as* ander (Postone 1998:372). Om die ander te behandel as 'n kwantifiseerbare element in 'n sisteem van berekening en ruil is om geweld te doen aan die andersoortigheid van die ander. En hierdie andersoortigheid, hierdie eiesoortigheid, kan ons nooit bemeester of finaal verstaan nie. Om die ander "teenwoordig te maak", in hulle eiesoortigheid volledig te verstaan – om die eiesoortige handeling van eiesoortige andere, en die eiesoortige gevolge van handeling vir eiesoortige "slagoffers", in eiesoortige historiese omstandighede te verstaan – en dan reg te laat geskied aan almal betrokke, is 'n oneindige en onmoontlike taak. Dit is oneindig en onmoontlik weens ons eie eindigheid, en die eindigheid van die sisteme wat ons stig. Die orde van onvoorwaardelike Geregtigheid is daarom *anderkant* ons bestaande (juridies-politieke) sisteme van berekening, en is daarom *ondekonstrueerbaar*. Deurgaans in die werk van Derrida word hierdie onmoontlikheid beklemtoon (dit is immers die essensie van wat Derrida *différance* noem):

What is really going on in things, what is really happening, is always 'to come'. Every time you try to stabilise the meaning of a thing, try to fix it in its missionary position, the thing itself, if there is anything at all, slips away. For Derrida, there can be no presence-to-self, or selfcontained identity, because the 'nature' of our temporal existence is for this type of experience to elude us.

(Reynolds 2006:9)

Die strewe na 'n onvoorwaardelike Geregtigheid (anderkant die wet en anderkant berekening) is daarom 'n aporie, of 'n "ervaring van die onmoontlike"⁸⁸. Hierdie aporie kan op verskillende maniere verwoord word, bv. "Geregtigheid is die hantering van eiesoortighede in hulle eiesoortigheid, deur middel van die wet (wette) wat universeel moet wees, en slegs van toepassing kan wees op gelyksoortiges"⁸⁹. Geregtigheid is 'n eis en 'n begeerte waarvan die voldoening en vervulling altyd en noodsaaklik ons juridies-politieke sisteme (die enigste "instrument van geregtigheid" tot ons beskikking) ontglip.

Hiermee probeer Derrida nie aantoon dat daar 'n onoorbrugbare kloof bestaan tussen wet en Geregtigheid nie, asof Geregtigheid sweef bokant die bestaande werklikheid (soos 'n Platoniese idee) en nooit in kontak kan kom met bestaande juridies-politieke sisteme nie. Vir Derrida is hierdie ordes (voorwaardelike en onvoorwaardelike Geregtigheid, die dekonstrueerbare en die ondekonstrueerbare) onskeibaar ten spyte van hulle heterogeniteit. Tussen die ordes bestaan 'n komplekse en noodsaaklike verhouding. Aan die een kant is die wet nie Geregtigheid nie – die wet is berekening terwyl Geregtigheid die onberekenbare (onmoontlike) is (Derrida 2002:244). Maar aan die anderkant kan die wet en Geregtigheid nie sonder mekaar nie:

Everything would still be simple if this distinction between justice and law were a true distinction, an opposition the functioning of which was logically regulated and masterable. But it turns out that law claims to exercise itself in the name of justice and that justice demands for itself that it be established in the name of a law that must be put to work (constituted and applied) by force 'enforced.'

⁸⁸ Hierdie onmoontlikheid, wat te make het met die onkenbaarheid van die ander in die eiesoortigheid daarvan, is ook, aldus Derrida (2002:245 – 246), 'n onvermybare byproduk van taal: "To address oneself to the other in the language of the other is both the condition of all possible justice, it seems, but, in all rigor, it appears not only impossible (since I cannot speak the language of the other except to the extent that I appropriate it and assimilate it according to the law of an implicit third) but even excluded by justice as law, inasmuch as justice as law seems to imply an element of universality, the appeal to a third party who suspends the unilaterality or singularity of idioms... [T]he violence of an injustice has begun when all the members of a community do not share, through and through, the same idiom. Since, in all rigor, this ideal situation is never possible, one can already draw some inferences about... 'the possibility of justice'. The violence of this injustice that consists of judging those who do not understand the idiom in which one claims... that 'justice is done' is not just any violence, any injustice. This injustice, which supposes all the others, supposes that the other, the victim of the injustice of language, if one may say so, is capable of a language in general, is man as a speaking animal, in the sense that we, men, give to this word 'language.' Moreover, there was a time, not long ago and not yet over, in which 'we, men' meant 'we adult white male Europeans, carnivorous and capable of sacrifice.'"

⁸⁹ Derrida verwoord dit soos volg: "How to reconcile the act of justice that must always concern singularity, individuals, groups, irreplaceable existences, the other or myself *as* other, in a unique situation, with rule, norm, value, or the imperative of justice that necessarily have a general form, even if this generality prescribes a singular application in each case?" (2002:245)

(Derrida 2002:250 – 251)

Die noodsaaklike verhouding tussen die wet en Geregtigheid is terselfdertyd ook 'n produktiewe een. Die dekonstrueerbaarheid van die wet hou die moontlikheid in van verandering, verbetering en vooruitgang. Terselfdertyd maak die ondekonstrueerbaarheid van Geregtigheid ook die verandering van wetgewing moontlik (Derrida 2002:243). Dit is in die naam van 'n ondekonstrueerbare Geregtigheid (buite die wet, maar tegelyk die moontlikheidsvoorwaarde of limiet van die wet) dat die dekonstrueerbare wet opgeskort kan word in 'n oomblik van angs wat die geskiedenis onderbreek deur die koms van andersoortigheid (en dus verandering) te fasiliteer:

To be just, for justice to be possible, we must not know the other. The becoming-secret of the other – its becoming indeterminable and unknowable – changes our relation to the possible. In relating ourselves to the other without the law, without turning it into what is already normally the case, and by approaching it as the exceptional thing that it is, we open ourselves to chance. With the encryption of this thing that is to come, we risk what we already know to be possible...

(Moazzam-Doulat 2008:78)

'n Mens kan dus nie sê dat die taak van geregtigheid – die taak om alteriteit te respekteer en so 'n andersoortige toekoms moontlik te maak – na regte nie by een van die twee genoemde ordes tuishoort nie. Geregtigheid, ons plig, hoort tot beide ordes van wet en Geregtigheid, maar slegs tot die mate dat hierdie ordes hulleself oorskry in die rigting van mekaar. In kort, hierdie ordes is onskeibaar in hulle heterogeniteit (Derrida 2002:257).

Die implikasie van Derrida se aporetiese analise van die verhouding wet/Geregtigheid vir utopisme is duidelik: enige juridies-politieke sisteem bevat 'n konstitutiewe buitekant ('n inherente negatiwiteit) wat die utopiese ideaal van "teenwoordigheid" onmoontlik en onwenslik maak. 'n Oneindige taak van Geregtigheid, van 'n regverdige verhouding tot die ander *as* ander, verhoed die realisering van utopie. Terselfdertyd word Derrida se werk steeds gekenmerk aan 'n utopiese moment. Soos utopisme fasiliteer 'n dekonstruktiewe politiek die koms van 'n andersoortige toekoms.

Die verskil lê egter daarin dat streng navolging van 'n "gees van Geregtigheid" enige positivering of visualisering van die andersoortige toekoms uitsluit.

2.3.3 Die demokrasie "wat nog kom"

'n Derde artikulasie van 'n dekonstruktiewe politieke strategie vind plaas in terme van 'n verhouding tot demokrasie. Volgens Derrida is daar 'n noue band tussen dekonstruksie en demokrasie. Hy gaan selfs sover om te sê, in 'n uitspraak wat herinner aan die beweerde verhouding tussen dekonstruksie en Marxisme, dat dekonstruksie onmoontlik is sonder demokrasie, en dat demokrasie, op sy beurt, afhanklik is van dekonstruksie. Hiermee bedoel Derrida dat dekonstruksie 'n "gees van demokrasie" veronderstel, dit wil sê, die poging om almal (alle burgers, alle elemente van die sisteem) in ag te neem. Dekonstruksie vereis dus 'n gees van nie-uitsluiting. Terselfdertyd moet dekonstruksie, soos demokrasie, grense trek en elemente uitsluit om 'n interpretasie of 'n besluit te kan waag. Dekonstruksie veronderstel dus 'n demokratiese logika. Terselfdertyd kan demokrasie nie sonder dekonstruksie nie. In die volgehoue poging om tegelyk die belange van individuele burgers en die gemeenskap as 'n geheel te bevorder, moet demokrasie konstant die sisteme, wette en praktyke daarvan dekonstrueer, verander en verbeter.

Vanuit hierdie verhouding is dit duidelik dat die aporie aan die kern van die verhouding wet/Geregtigheid sigself ook manifesteer in die strukture van demokrasie. Geregtigheid kan nooit finaal geskied nie en moet eintlik altyd "nog kom". Die rede hiervoor is die eindigheid van ons bestaansmodus wat staan teenoor die oneindigheid van ons verhouding tot die *ander*. Maar as Geregtigheid nooit finaal kan arriveer nie omdat ons nooit die *ander* kan of mag ken nie, dan kan demokrasie ook nooit volledig gerealiseer word nie. Demokrasie word eweseer gekenmerk aan 'n aporie, 'n onbeslisbare besluit, 'n soort waansin:

...True responsibility consists in oscillating between the demands of that which is wholly other and the more general demands of a community. Responsibility is enduring this trial of the undecidable decision, where attending to the call of a particular other will inevitably demand an estrangement from 'other others' and their communal need...

(Reynolds 2006:11)

Te midde van die onbeslisbaarheid van die besluite wat deur die demokratiese ideaal vereis word, probeer dekonstruksie in sy hantering van die *ander* om die koms van 'n toekomstige demokrasie (wat tegelyk elke burger se belange en die belange van die gemeenskap as geheel bevorder) fasiliteer. Hierdie toekoms verteenwoordig 'n radikaal andersoortige toekoms omdat dit sou saamval met die koms van die *ander*. Maar terselfdertyd kan hierdie radikaal-andersoortige demokrasie nooit arriveer nie. Dit is 'n toekoms wat weens die aporetiese karakter daarvan altyd in die toekoms moet bly (Patton 2004:33 – 34). Daarom het die politieke ingrype van dekonstruksie nie te make met die stigting of die voltooiing van (die utopiese) demokrasie nie. Dekonstruksie is eerder daarop gerig om te voorkom dat bestaande (voorwaardelike) demokrasie afgesluit raak van die *kans* op 'n demokrasie "wat nog kom". Die vraag wat altyd spook by dekonstruksie is die volgende:

Is it possible, in assuming a certain faithful memory of democratic reason and reason *tout court*... not to found, where it is no longer a matter of *founding*, but to open out to the future, or rather to the 'to come', of a certain democracy?

(Derrida 2000:306)

Die utopiese demokrasie waarna hier verwys word, die demokrasie wat nog kom, het die struktuur van 'n belofte. 'n Belofte genereer 'n verbeelde toekoms ('n verbeelde toekomstige stand van sake) wat direk impakkeer op ons besluite en handeling in die hede. Enige beroep op geregtigheid of op demokrasie funksioneer op dieselfde manier deur die (onmoontlike) toekoms deel te maak van die speelveld van die bestaande of teenwoordige. Laasgenoemde betrokkenheid van die onbepaalbare "demokrasie wat nog kom" destabiliseer die bestaande of die teenwoordige en skep ruimte vir "'n gebeurtenis" verstaan as die koms van die *ander* (Patton 2004:34).

Weereens illustreer Derrida dus hoe politiek nooit gerig kan wees op teenwoordigheid nie, maar altyd 'n konstitutiewe buitekant moet inkorporeer (in hierdie geval, die demokrasie wat nog kom). Om vooraf die utopiese toekoms te bepaal is onmoontlik en verteenwoordig 'n soort politieke sluiting wat die koms van die *ander* (die moontlikheidsvoorwaarde vir utopie) belemmer.

2.3.4 Politiek en Messianisiteit

Die idee van 'n onbepaalbare demokrasie wat nog moet kom, 'n afwagting met betrekking tot die koms van iets wat nooit kan arriveer nie, bring ons by Derrida se laaste artikulasie van dekonstruksie se politieke posisie, naamlik in terme van "messianisiteit". Derrida beweer dat ons (menslike) bestaan gekenmerk word aan 'n sekere messianiese struktuur wat voorop gestel behoort te word in die politiek. Hierdie messianiese bestaanstruktuur behels 'n openheid teenoor die toekoms wat nooit voorspel of beskryf kan word in terme van ons bestaande betekenisshorisonne nie (Hart 2004:59). Laasgenoemde openheid is nie onbekend aan ons nie; intendeel, dit is reeds betrokke by ons daaglikse talige interaksies. Wanneer iemand aan my iets vertel is daar 'n implisiete versoek om hom/haar te vertrou, om te glo dat wat volg waar sal wees. Aan my kant word 'n openheid dus veronderstel met betrekking tot 'n toekoms (toekomstige uitsprake) wat ek nie vooraf kan voorspel of beskryf nie. Ons hele bestaan word aan hierdie soort messianisiteit gekenmerk – enige interaksie (met myself, met andere, met tekste, sisteme en instellings) veronderstel dit (Hart 2004:59 – 60). Derrida beskryf dit as "an experience open to the absolute future of what is coming, that is to say, a necessarily indeterminable, abstract, desert-like experience that is confided, exposed, given up to its waiting for the other and the event" (1994:90).

Hierdie abstrake en woestynagtige messianiese ervaring staan teenoor historiese messianismes. Historiese (religieuse) messianismes doen afbreek aan die toekoms en aan die onbekende deur te "reken" op 'n verlosser met spesifieke kenmerke, wat op 'n spesifieke tyd en plek sal arriveer (Hart 2004:59). Dit behels uiteindelik 'n ongewenste voorskriftelike houding teenoor die "geheel ander" (Reynolds 2006:13). Hierteenoor word Derrida se messianisiteit gekenmerk aan 'n formaliteit wat "die ander, of die Messias, of 'die god', of wie ookal kom in die vorm van 'n gebeurtenis – dit wil sê, in die vorm van die uitsondering of die 'unieke' – toelaat om te kom, vry in hulle bewegings, buite bereik van my wil of begeerte" (Moazzam-Doulat 2008:78). Derrida se gode is dus gode wat terugtrek, of wat skuil (Moazzam-Doulat 2008:79). Uiteindelik verteenwoordig dit 'n messianisiteit sonder messias (Hart 2004:61), 'n utopisme sonder utopie ('n ikonoklastiese utopisme).

Dit beteken ook dat Derrida se politieke messianisme nie 'n politieke program veronderstel nie. Anders as religieuse messianismes en politieke grootse narratiewe (soos die Marxistiese teorie oor die eindbestemming van geskiedenis) is messianisiteit nie gerig op die einde van geskiedenis en die einde van politiek nie. Dit sou weereens logosentrisme of die metafisika van teenwoordigheid veronderstel. Daarbenewens hou sulke programme die gevaar in van geweld en fanatisisme. Mense is bereid om "dood te maak in die naam van vooruitgang, te mutileer op grond van kennis van die wil van God" (Reynolds 2006:13). Dit is egter onwaarskynlik om geweld te pleeg, of fanaties te raak in die naam van 'n messias-lose messianisiteit, of 'n eindelose roep na geregtigheid.

Om op te som: Derrida se messias wat nooit kan opdaag nie, die inhoudlose en abstrakte ervaring van 'n radikale en oop toekoms, verteenwoordig nog 'n kritiek op teenwoordigheid. Die radikale toekoms vorm deel van wat ons beskou as "die hede" of "teenwoordigheid" en destabiliseer of ondermyn dit ook terselfdertyd. Die woestynagtige ervaring waarna Derrida verwys maak dit onmoontlik om te dink dat die hede, en ons bestaande politieke orde, ewig en onveranderlik is. Terselfdertyd is hierdie ervaring ook die moontlikheidsvoorwaarde vir 'n egte sosiale hoop. As ons sosiale hoop beperk was tot afwagting met betrekking tot 'n messias wat ons voor die tyd ken – d.i. tot berekening en voorspelling met betrekking tot die onbekende toekoms – dan was dit nie hoop nie, maar optimisme. In hierdie sin verskaf Derrida 'n meer geloofwaardige vorm van "hoop" as Rorty.

Adorno, Žižek en Derrida het in gemeen dat hulle al drie (soos Jameson met sy kwasi-metafisiese utopisme) 'n afkeer het in die bestaande sosiale totaliteit. Vir Adorno verteenwoordig dit 'n "valse geheel" gedryf deur die identiteits- en bemeesteringsdrang wat slegs kan eindig in barbarisme; Žižek sien weer 'n ideologiese en siniese totaliteit wat genieting (*jouissance*) op so 'n manier (fantasmaties) organiseer dat verminderende vryhede en toenemende lyding ongesiens verbygaan; vir Derrida is die Nuwe Wêreldorde 'n nagmerrie gekenmerk aan tien plae:

...new forms of unemployment, growing exclusions of the homeless, the poor, exiles, immigrants, and so on from politics; world-wide economic wars; contradictions in the concept and reality of the free market; the problem of foreign debt and its consequences (hunger and despair); the centrality of the arms industry to research, economy, and the socialization of labor; the spread of nuclear weapons; inter-ethnic wars; the growing importance of the Mafia and drug cartels; the present state of international law and its institutions.

(Postone 1998:373 – 374)

Te midde hiervan kan ons slegs hoop op 'n andersoortige totaliteit, en dus op indringende verandering. Getrou aan die ikonoklastiese verbod weier hierdie denkers egter om "die nuwe wêreld" te visualiseer. Om inhoud te gee aan "sistemiese alteriteit" sou beteken om voort te bou op 'n korrupte fondament – om nie-identiese politieke doelwitte te stel via identiteitsgerigte denke (Adorno); om te handel *binne* hegemoniese ideologiese koördinate (Žižek); om die onvoorspelbaarheid van die messianiese te verruil vir die geweld van historiese messianisme (Derrida).

Wat die bogenoemde ikonoklaste daarom eerder doen is om die huidige korrupte sosiale totaliteit te negeer. Adorno, Žižek en Derrida demonstreer die inherente weersprekinge van ons huidige sosiale bestel. Hierdie politieke strategie is egter nie 'n eensklapse en abstrakte gebeurtenis nie. Om die huidige orde te negeer gebeur slegs deur bepaalde negasie van spesifieke praktyke (soos Adorno se negatief-dialektiese afkeer in die kultuur-industrie), deur die deurkruising van spesifieke politieke fantasieë (Žižek), en deur die dekonstruksie van spesifieke tekste of spesifieke toepassing van die wet (Derrida).

Die dwarsboming van die bestaande bestel is ook nie al waarop ikonoklasme mik nie. Deur die negering van die bestaande hoop Adorno, Žižek en Derrida om die koms van die Ander te fasiliteer. Dit is moontlik omdat sistemiese alteriteit, ten spyte van die onartikuleerbaarheid daarvan, nie iets is wat volledig onbereikbaar of anderkant die hede of die werklikheid is nie ('n aparte ontologiese sfeer). Sistemiese alteriteit is die inherente moontlikheidsvoorwaarde (en mislukkingspunt) van die hede en die werklikheid. Dit is die potensiaal opgesluit in die holtes tussen wat die saak is en wat dit voorgee om te wees (Adorno); die konsitutiewe leemte (die Reële) van subjektiwiteit en van die werklikheid wat aanleiding gee tot die Simboliese Orde (Žižek); die "konstitutiewe buitekant" wat teenwoordigheid altyd alreeds destabiliseer

(Derrida). Gegewe laasgenoemde bestaanstatus van "radikale alteriteit" is dit moontlik om telkens die bestaande sosiale werklikheid te transformeer. Radikale alteriteit kom die sisteem binne wanneer begrippe mekaar in konstellasies uitkanselleer, of wanneer alternatiewe subjek-objek verhoudinge in kunswerke afleibaar raak (Adorno); wanneer die koördinate van ons simboliese werklikheid verander word deur persoonlike en politieke "handelinge" (Žižek); en, wanneer ons in die loop van die toepassing van die wet die wet opskort sodat ons reg kan laat geskied aan die Ander (dit wil sê, wanneer berekenbare sisteme verander word te midde van interaksie met die onberekenbare) (Derrida).

In 'n sin is die ikonoklastiese politiek wat hierbo uiteengesit is 'n dekonstruksie van politieke realisme – 'n bevestiging en 'n ontkenning daarvan. Daarin lê die waarde daarvan. Aan die een kant word die sinisme van politieke realisme bevestig – onenigheid of negatiwiteit is konstitutief en kan nie finaal uitgeskakel word nie. 'n Harmonieuse en utopiese "beloofde land" is nie haalbaar via gehoorsaamheid aan, of die realisering van 'n ontdekbare transendentale orde nie. Die realistiese kritiek op utopisme, soos deur Gray verwoord, hou dus (deels) water:

Het geloof dat de mensheid voortgaat naar een toestand waarin er geen conflicten over de regeringsvorm zullen zijn, is niet alleen misleidend, maar ook gevaarlijk. Het politieke beleid baseren op de aanname dat een mysterieus evolutieproces de mensheid naar een beloofd land voert, leidt tot een mentaliteit die niet voorbereid is op hardnekkige conflicten. In haar extreme vorm leidt dit tot programma's die dit evolutieproces willen versnellen, zoals de neo-conservatieve 'wereldwijde democratische revolutie' die het Amerikaans buitenlandse beleid enige tijd heeft bepaald.

(Gray 2007:15)

Maar aan die ander kant demonstreer ikonoklastiese denkers ook hoe politieke realiste hulle vergis. Dit is dalk waar dat negatiwiteit nie uitgeskakel kan word nie, en dat die "woeste sekerheid" van "kruisvaarders" misplaas is (Gray 2007:15). Terselfdertyd is 'n interaksie met "die transendente" of met "radikale alteriteit" nie vermybaar nie. Die realis wat probeer om "die belofte van 'n beter wêreld" uit te skakel uit politiek sal vind dat dit altyd terugkeer. Enige identifiserende oordeel word daardeur besiel (Adorno); elke Simboliese Orde is afhanklik van 'n fantasmitiese (en utopiese) organisasie van genieting (en 'n bevestiging, dus, van die konstitutiewe aard van die Reële) (Žižek); elke toepassing van die wet kan slegs geskied met verwysing na 'n

transendente en onvoorwaardelike Geregtigheid (Derrida). Daarom kan ikonoklaste met reg 'n realistiese politiek supplementeer met 'n noodsaaklike interaksie met radikale alteriteit, al is dit dan bloot die "negatiewe teken" van radikale alteriteit.

Die onderskeid tussen 'n realistiese politiek en 'n ikonoklastiese politiek help ons dalk ook om die verhouding tussen utopiese denke en hervorming beter te verstaan. Politieke realisme hou miskien die belofte van hervorming in, maar dan slegs hervorming wat die *status quo* in stand hou. Hierteenoor propageer 'n ikonoklastiese politiek ook stuksgewyse of bepaalde politieke ingrype, maar hierdie stuksgewyse en bepaalde ingrype is anders omdat dit gerig is op 'n indringende (indien nie "blywend" nie) verandering van die *status quo*. In hierdie sin het ikonoklastiese utopiese politiek slegs dit in gemeen met hervorming, naamlik dat dit nie universeel ingryp nie, maar plaaslik. Terselfdertyd lê die verskil in die implikasies van 'n ikonoklastiese plaaslike ingrype wat uiteindelik universele gevolge inhou.

Dit beteken egter nie dat ikonoklasme volledig probleemloos is nie. Die verskillende ikonoklastiese denkers wat hierbo behandel is, is in die verlede beskuldig daarvan dat hulle werk polities impotent is; dat dit miskien polities is, maar die politiek ontnem van 'n noodsaaklike motivering; en dat dit 'n monsteragtige risiko inhou.

Oor die politieke impotensie van ikonoklasme is daar reeds genoeg gesê. Dit is duidelik dat die bogenoemde denkers nie die politiek vermy deur "oortoretisering" nie. Hulle neem juis politiek ernstig op deur gebreke in teorie aan te spreek. Terselfdertyd word praktiese politieke ingrype ook aangemoedig (vgl. "handelinge" en die haas waarmee die onbeslisbare besluit geneem moet word).

Die probleem van politieke motivering is egter nog nie aangespreek nie. Hierdie variant van kritiek teen ikonoklasme word die beste verwoord deur Maeve Cooke in haar artikel "Redeeming redemption: The utopian dimension of critical social theory":

Lacking any pictorial aspect, the "good society" would amount to the "empty object" that some poststructuralist thinkers postulate as the goal of ethical activity... Political representations of the ethical are incarnations of an object that not alone always exceeds its particular representations and is, as such, unattainable; it is also utterly devoid of content. This raises the question of how it can exercise the motivational power that [is attributed to it]... If the ethical object is... empty, it is quite unclear how it can exert a

cognitive or affective pull and set in train transformative social action... [It] is unclear how an *empty* object can have motivating power...

(Cooke 2004:419 – 420)

Cooke se beswaar teen ikonoklasme, in kort, is dat 'n onartikuleerbare ideaal nie transformerende handeling kan inspireer nie. Onlangse politieke gebeure stil egter haar kommer. Barack Obama se oorwinning in die Amerikaanse presidentsverkiesing (2008) was grootliks te wyte aan 'n leë verkiesingsveldtog. Met die slagspreuk "The Change We Need" het Obama die bruikbaarheid en die inspirerende kwaliteit van politieke negasie, ten spyte van die afwesigheid van 'n geartikuleerde alternatief, gedemonstreer. Die kiesers in hierdie verkiesing is nie voldoende "piktoriale inhoud" verskaf op grond waarvan die keuse vir Barack Obama gemaak kon word nie. Wat eerder hulle stemme in sy guns geswaai het was 'n besef van die onvoldoende en korrupte aard van die *status quo*. 'n Analogie is miskien handig hier. Die motivering om te ontsnap uit 'n tronk het minder te make met die vryheid wat buite die tronk lê, en meer te make met die ervaring van onderdrukking binne die tronk. Die karakter Neo se keuse om die matriks te verlaat (in die film *The Matrix*) hou dieselfde les in: Neo kies om bevry te word van 'n gefabriseerde "vals-algemene" sosiale werklikheid ongeag 'n gebrek aan kennis van wat buite daardie werklikheid lê.

Hieruit spruit 'n laaste en meer knaende probleem met ikonoklasme, naamlik met betrekking tot die onvoorspelbaarheid of die "monsteragtigheid" van radikale alteriteit. Adorno, Žižek en Derrida erken al drie die gevaar verbonde aan hulle ikonoklastiese politiek – al drie nooi in effek 'n gas uit waarvan die eienskappe volledig onbekend is. Adorno se "lied van die Sirenes" is 'n bron van angs, die gevaar van selfverlies; Žižek se "handelinge" word geassosieer met terreur; Derrida stel sy politieke gas (*arrivant*) gelyk aan 'n "monster" (Derrida 1995:385). Gegee die vreesaanjaende aard van die alteriteit wat ikonoklaste verwelkom is dit daarom gepas vir Moazzam-Doulat om te vra "Can we affirm an absolute openness to *whatever* is to come with so much danger, so much monstrosity behind us and on our horizons?" (2008:79).

Wat hierdie probleem aan die orde stel is die moontlikheid van 'n etiese oordeel oor "alteriteit". Hoe kan ons vooraf "die nuwe" of "die andersoortige" bevestig? Is dit nie beter om te kies vir "die duiwel wat ons ken" eerder as "die duiwel wat ons nie ken nie"? Hoe kan ons voorkom dat iets on-eties arriveer wanneer ons met die aankoms van die Ander die bestaande onderskeid tussen eties en oneties laat vaar? Ook Cooke wys op hierdie gevaar:

...If the ethical object is devoid of content, no normative bridge can connect it with the particular incarnations of the ethical that gain hegemony as a result of democratic struggles. If disconnected from its particular representations, however, the ethical object is unable to provide any kind of ethical curb on particular claims to universality... In short, by cutting the normative bridge between the ethical object and its particular representations, [one] appears to exclude the possibility of context-transcending critical evaluation...

(Cooke 2004:420)

Cooke beweer in effek dat ikonoklasme ondemokraties is. Die etiese konsensus wat die gevolg is van demokratiese stryd word uiteindelik prysgegee in die "handeling" of met die koms van die Ander. Terselfdertyd keer niks dat enige posisie te midde van ikonoklastiese negering kan aanspraak maak op "universaliteit" nie. Hierdie kritiek verteenwoordig dus 'n ernstige aanklag teen ikonoklasme.

'n Gedeeltelike verdeding van ikonoklasme teen bogenoemde beswaar (of miskien eerder 'n troos) is dat die monster, aldus Derrida, bykans onmiddellik van sy monsteragtige kwaliteite gestroop word. 'n Monster, volgens Derrida, is "that which appears for the first time and, consequently, is not yet recognized. A monster is a species for which we do not yet have a name" (Derrida 1995:386). Maar terselfdertyd, "as soon as one perceives a monster in a monster, one begins to domesticate it, one begins... to compare it to the norms, to analyze it, consequently to master whatever could be terrifying in this figure of the monster" (Derrida 1995:386). Die demokratiese proses word dus onmiddellik met die herkenning van "'n monster" voortgesit. Vertaal in die terme van Žižek: sistemiese alteriteit skort net vir 'n oomblik die sosiale totaliteit op; die angswekkende leemte van die Reële is slegs kortstondig ervaarbaar. Die ervaring van "die leemte" is slegs "a unique intermediate state of passage from one discourse (social link) to another, when, for a brief passing moment the hole in the big Other, the symbolic order, became visible" (Žižek 1993:1). Die

ikonoklas is al te bewus van die kortstondigheid van sosiale negasie, van die haas waarmee 'n nuwe orde sigself weer stabiliseer, en poog daarom om "'n afstand te handhaaf tot elke heersende Meester-Betekenaar" (Žižek 1992:2). Terwyl Adorno, Žižek en Derrida dus meer bereid is om die Ander te verwelkom *as* Ander (meer bereid as, byvoorbeeld, Rorty en Vattimo), word hierdie gesindheid gesupplementeer met 'n bewustheid van die beperkte sukses van negasie. Hiermee keer ons dus weereens terug na die verhouding tussen hervorming en utopiese denke. Ikonoklastiese utopisme mik op bepaalde negasie met transformerende implikasies (teenoor realisme wat die bestaande bloot voortsit); terselfdertyd is die transformasie maar 'n klein rigtingwysiging, en roep altyd om verdere en voortdurende negasie.

Hoofstuk 7: Postmoderne Utopisme en die Stryd teen Sluiting

1. 'n Andersoortige (Postmetafisiese) Utopiese Rasionaliteit

Today, in a time of continuous swift changes, from the “digital revolution” to the retreat of old social forms, thought is more than ever exposed to the temptation of “losing its nerve”, of precociously renouncing the old conceptual coordinates... Against this temptation, one should rather follow the unsurpassed example of Pascal and ask the difficult question: How are we to remain faithful to the Old in new conditions? It is *only* in this way that we can generate something effectively New.

(Žižek 2006:237)

Pascal se vraag, waaraan Žižek ons hier herinner, is juis die vraag wat in hierdie verhandeling aan bod gekom het: Hoe kan ons getrou bly aan 'n utopiese impuls, aan die eis tot radikale sosiale transformasie, in "nuwe" sosiale en filosofiese omstandighede? In 'n geglobaliseerde en laat-kapitalistiese wêreld, en te midde van 'n groeiende postmetafisiese intellektuele klimaat, hoe kan ons getrou bly aan die idee van utopie?

Om die bogenoemde vraag te beantwoord moet 'n ander vraag eers gestel word, naamlik: Waarom moet ons juis aan 'n erfenis van utopiese denke getrou bly? In hierdie verhandeling is een antwoord op hierdie vraag in verskillende vorme herhaal: postmoderniteit bied sigself aan as 'n historiese en sosiale werklikheid ryp vir utopiese ingrype. In postmoderniteit word ons gekonfronteer met 'n sisteem wat neig na sluiting, en wat opposisie afkeur of assimileer tot so 'n mate dat dít wat vandag aangebied word as “radikale politiek” ‘n skadelose akademiese spel geword het. 'n Utopiese erfenis moet daarom bevestig word as teenwig vir sistemiese of historiese sluiting, en ter wille van die behoud van "die andersoortige" – sy dit in die vorm van "die Ander" (ander mense) of in die vorm van "die toekoms". So 'n argument noodsaak nie 'n inhoudelike oordeel oor ons eietydse sosiale bestel nie. Dit hoef slegs aan te toon dat die bestaande orde (in 'n formele sin) nie verandering toelaat nie. 'n Mens sou natuurlik hierdie formele kritiek kon aanvul met inhoudelike kritiek, dit wil sê, met getuienis wat dui daarop dat laat-kapitalisme of "die Nuwe Wêreldorde"

verantwoordelik is vir die instandhouding van eietydse vorme van marginalisering, geweld, pyn en vernedering.

Terselfdertyd is aangetoon in hierdie verhandeling dat die herbevestiging van 'n utopiese erfenis nie onproblematis is nie. 'n Eenvoudige terugkeer na die utopiese tradisie sou impliseer dat ons terselfdertyd 'n metafisiese erfenis voortsit wat vandag om verskeie redes af te raai is. Anders gestel: om getrou te bly aan die *ou* utopiese tradisie vandag beteken om tegelykertyd 'n *nuwe* postmetafisiese filosofiese konteks in ag te neem. Die argumente wat in hierdie verhandeling bespreek is het daarom in gemeen dat dit utopiese denke rehabiliteer *sonder die tradisionele metafisiese onderbou daarvan*. Of, ten minste, sonder om die teoretiese en politieke implikasies van die metafisiese komponent van utopisme te ignoreer.

Die redes waarom die bogenoemde metafisiese onderbou ongewens is, is in Hoofstuk 2 behandel. Metafisika verteenwoordig 'n vorm van eerbied vir iets bo-menslik, of vir sterk strukture wat verandering inhibeer en hermeneutiese geweld aanmoedig. Terselfdertyd beteken 'n metafisiese onderbou dat ons die Goeie of Oneindige kontamineer via finale beskrywings daarvan. Teenoor finale, metafisiese beskrywings van "die ideale samelewing" is hier geargumenteer dat getrouheid aan die utopiese tradisie ons in die rigting behoort te lei van 'n politiek wat die onbuigsaamheid van eindtoestande teëwerk. Teenoor kommentators soos Davis (1984), wat aandrang daarop dat 'n "dinamiese utopie" 'n mite is, argumenteer ek dus dat utopiese denke nie altyd en noodwendig statiese eindbestemmings veronderstel nie, ten spyte daarvan dat 'n utopiese impuls dikwels manifesteer in die statiese ideale samelewingsbeelde wat ons utopiese erfenis opmaak. Utopisme, hierteenoor, het eintlik altyd te make met die ondermyning of deurbreking van sosiale stagnasie.

Die metafisiese of metanarratiewe onderbou van tradisionele utopisme is egter nie die enigste probleem waarmee eietydse utopiste gekonfronteer word nie. Behalwe vir die teoretiese of politieke tekortkominge van die utopiese tradisie, word utopiese denke ook vandag "aktief" onderdruk deur middel van 'n verskeidenheid ideologiese meganismes. In Hoofstuk 3 is daar onderskei tussen twee soorte ideologiese onderdrukkingsmeganismes, naamlik "sisteembevorderende meganismes" en "kritiekvervangende meganismes". Onder sisteembevorderende meganismes val verbruik,

repressiewe desublimasie en die kaping van utopiese agente (deur 'n historiese kapitalistiese diskoers). Onder kritiek-vervanging val die eietydse multikulturalistiese en etiese diskoerse. Eersgenoemde vervang radikale politiek met 'n minder "skadelike" kulturele politiek. Laasgenoemde bevorder konserwatisme, en uiteindelik ook nihilisme. 'n Eietydse utopisme sal hierdie ideologiese slaggate ook moet trotseer.

Maar hoe sal so 'n postmetafisiese en utopiese politiek – 'n andersoortige politiek wat getrou bly aan 'n ouer utopiese impuls te midde van 'n sistemies-geslote, postmetafisiese en ideologies-weerstandige toestand – egter lyk? Anders gestel: hoe kan die konsep "utopie" betekenis gegee word binne 'n postmetafisiese woordeskat? Verskillende (mededingende, maar nie wedersyds uitsluitende) "opsies" is in hierdie verhandeling geïdentifiseer. Hierdie "opsies" – die verskillende idiomatiese betekenisgewings aan 'n postmetafisiese en utopiese sosiale hoop – het almal die volgende in gemeen:

In die eerste plek word die metafisiese onderbou van utopiese rasionaliteit verruil vir 'n hermeneutiese onderbou – die versugting na 'n ideale samelewing het niks meer te make met die identifisering van normatiewe essensies nie. Dit maak eerder deel uit van 'n proses waardeur ons betekenis heg aan 'n "self", 'n gemeenskap, 'n werklikheid, 'n geskiedenis (of erfenis) en 'n toekoms. In hierdie hermeneutiese proses val die klem nie op ooreenstemming nie. Die postmetafisiese utopis soek nie na dít wat alle mense, ten spyte van hulle verskille, in gemeen het sodat die ideale samelewing met ons menslikheid kan korrespondeer nie. Die postmetafisiese utopis erken dat ons begin met (verskillende) gedeelde betekenishorisonne, en soek dan juis na dít wat daardie horisonne kan destabiliseer. Die klem val dus eerder op alteriteit. Alteriteit dien dan as dryfveer en *telos* van utopiese rasionaliteit.

Tweedens, as daar enigsens nog sprake is van 'n "eindtoestand" (of *telos*), dit wil sê, 'n ideaal waarna gewerk word, dan word hierdie eindtoestand gekenmerk aan 'n openheid en ongespesifiseerdheid. Die postmetafisiese utopis verskaf nie 'n uitgebreide beskrywing van die utopiese samelewing nie. Hy/sy neem nie deel aan die soort oefening waaraan Plato deelgeneem het in "Die Republiek" of Thomas More in "Utopia" nie. Intendeel, die postmetafisiese utopis weerhou hom-/haarself beginselvas van enige positiewe beskrywings van 'n moreel-meerwaardige en radikaal

andersoortige toekoms. Hierdeur word gepoog om die utopiese toekoms nie byvoorbaat reeds deur die hede (en deur bestaande waardes en praktyke) te laat koloniseer nie.

Derdens, teenoor die positiewe beskrywing van 'n utopiese *telos*, beywer die postmetafisiese utopis hom-/haarself eerder daarvoor om 'n meganisme te beskryf waardeur die radikaal-andersoortige ons bestaande sosiale werklikheid kan binnetree. Belangrik ook is dat hierdie meganismes nie *organisatoriese* meganismes is (soos die meganismes wat meestal in utopiese literatuur gevind word nie), maar *hermeneutiese* meganismes. Verskillende van hierdie meganismes is in hierdie verhandeling beskryf. Rorty (Hoofstuk 4) stel 'n anti-anti-etnosentriese dialoog voor waardeur herbeskrywing plaasvind op so 'n manier dat 'n liberale gemeenskap uitgebrei word wat private selfskepping toelaat, en wreedheid verminder. Vattimo (Hoofstuk 4) stel volgehoue skok en woordeskat-onteiening voor via die vermenigvuldiging van gemeenskapsgebonde utopiese projeksies (heterotopie). Jameson (Hoofstuk 5) onderskei utopiese programme van 'n utopiese impuls. Die utopiese impuls kan in enige kulturele verskynsels nagespoor word, en hou die belofte in van weerstand teen sosiale onderdrukking deur die aanwakkering van 'n kollektiwiteitsdrif. Utopiese programme, aan die ander kant, bied nie finale bloudrukke nie, maar politiebuikeerbare sosiale diagnoses. Beide utopiese erfenislyne help uiteindelik om die toekoms "oop" te hou, en te voorkom dat bestaande instellings en praktyke gereïfiseer raak. Adorno, Žižek en Derrida (Hoofstuk 6) fokus op die manier waarop alledaagse (normale) handelinge alteriteit fasiliteer. By Adorno kan ons via 'n negatief-dialektiese denk-operasie 'n bewussyn kweek vir die nie-identiese (die andersoortige) – 'n besef dat daar altyd iets onartikuleerbaar "oorbly" wanneer ons sake met begrippe probeer vasgryp. Terselfdertyd kan ons in kuns 'n blik kry op 'n andersoortige verhouding tussen subjek en objek. Die destabilisering van die Simboliese Orde deur "handelinge", deur optredes of gebeurtenisse wat ons selfverstaan radikaal beëindig, is vir Žižek die utopiese meganisme. En vir Derrida tree die andersoortige ons bestaande praktyke binne elke keer wanneer ons worstel met onbeslisbare besluite (byvoorbeeld, oor hoe 'n mens getrou bly aan 'n erfenis, of hoe 'n mens reg laat geskied in 'n spesifieke hofsak).

In postmoderniteit vind ons dus nie sosiale hoop, die utopiese, in politieke revolusies nie, maar eerder in hermeneutiese revolusies. Dit is deur die uitbreiding van logiese ruimte, die destabilisering van die Simboliese Orde, dat 'n andersoortige samelewing moontlik word.

2. Dialektiese Spanninge kenmerkend van Postmetafisiese Utopisme

'n Mens sou hierdie andersoortige utopiese rasionaliteit ook kon beskryf met verwysing na 'n reeks dialektiese spanninge wat in stand gehou moet word. Anders gestel: utopiese denke vandag moet gehoor gee aan uiteenlopende aansprake wat dikwels in spanning verkeer met mekaar. Die spanninge het meestal te make met die eise, aan die een kant, wat voortvloei uit 'n poging om getrou te bly aan die utopiese tradisie, en die andersoortige eise, aan die ander kant, van 'n veranderde denkklimaat. Die spanninge sluit in: transendensie-grondloosheid; positivering-negering; en, transformasie-hervorming.

2.1 Transendensie – Grondloosheid

Die idee van utopie veronderstel transendensie. 'n Utopiese samelewing is een wat 'n onaanvaarbare, ongewenste of gebroke aktualiteit te bowe kom. Ten spyte van die vele permutasies wat die idee van utopie reeds ondergaan het, het hierdie idee van transendensie gebly. Of utopie nou 'n kritiek is vanaf 'n "onmoontlike" ideale perspektief, of dit 'n realiseerbare bloudruk is, en of dit 'n horison is wat die geskiedenis asimptoties nader, dit behou steeds 'n buite-wêreldlike karakter (Meeker 1999:3). Verskillende utopieë het natuurlik die buite-wêreldlike karakter daarvan te danke aan verskillende buite-wêreldlike elemente. Dit kan 'n samelewing wees wat ooreenstem met God se Wil, of met "ongekorrupteerde rasionaliteit" (Shklar 1994:43). Dit kan die dialektiese eindbestemming van die geskiedenis wees, of saamval met 'n essensiële menslike natuur. Hoe dit ookal sy, die utopiese samelewing is 'n uitdrukking van 'n universele waarheid, iets wat geskiedenis, tyd en toeval onderlê of oorskry. 'n Mens sou ook kon sê dat dit hierdie buite-wêreldlike elemente is wat utopie 'n bron maak van hoop. Hoop is immers 'n positiewe houding teenoor die toekoms weens 'n vertroue in iets bo-menslik. Die hoopvolle persoon erken dat die toekoms waarop hy/sy hoop nie deur menslike inspanning bereik kan word nie. Dit is daarom iets bo-menslik, iets buite-wêreldse wat die gronde vir hoop verskaf.

Hierteenoor is dit juis die buite-wêreldlike of metafisiese komponent van tradisionele utopisme wat ongeloofwaardig en verdag geraak het in 'n postmetafisiese intellektuele klimaat. Postmetafisiese utopisme verlang daarom 'n "grondlose" sosiale hoop. Maar om utopisme volledig te stroop van enige buite-wêreldlikheid beteken terselfdertyd om "hoop" uit die vergelyking te haal. Die postmetafisiese utopis moet daarom hierdie komponent vervang met 'n buite-wêreldlike en hoopvolle element wat nie 'n essensie of 'n sterk struktuur verteenwoordig nie. Die verskillende utopiste wat hier behandel is, los hierdie probleem op verskillende maniere op. Die verskillende meganismes wat hierbo beskryf is, verteenwoordig verskillende maniere om die andersoortige, iets "transendent" die samelewing te laat binnetree. Ongekende hermeneutiese moontlikhede (vir die verstaan van die werklikheid, en die self), interkulturele kommunikasie, kuns, totalisering, sosiale diagnose (negering), "handelinge", her-simbolisering, en besluite gerig op die andersoortigheid van elke "ek" – hierdie is maar soveel maniere om transendensie 'n nie-metafisiese basis te gee. Die postmetafisiese utopis soek nie buite tyd, geskiedenis en toeval vir 'n bron van hoop nie. Hy/sy beskou transendensie as 'n byproduk van die hermeneutiese konstitusie van die werklikheid en die self. Omdat die werklikheid, die self en die Ander produkte is van toevallige en tydspesifieke betekenistoeskrywings, is dit altyd moontlik om anders te dink en te praat daaroor. Streng gesproke val hierdie andersoortige betekenistoewysings daarom *buite* ons werklikheid, dit wil sê, buite bestaande talige en hermeneutiese praktyke. Hoop is dus geleë in die onvoorsiene, die onvoorspelbare, die tot-nog-toe ongeartikuleerde. 'n Mens kan egter met reg vra of hierdie soort hoop dieselfde motiverende krag inhou as tradisionele metafisiese bronne van hoop. Aan hierdie vraag word later aandag gegee.

2.2 Positivering – Negering

Die geskiedenis van utopiese denke en utopiese literatuur is 'n geskiedenis van gedetailleerde sketse. Soos Davis aantoon is die utopis (tradisioneel) daardie figuur wat die politieke probleem van die hantering van kontingensie (die verdeling van hulpbronne te midde van skaarste en menslike feilbaarheid) op verbeeldingryke wyse oplos deur middel van *organisasie*. Die utopis wil via wetlike, institusionele en administratiewe meganismes eens en vir altyd 'n samelewing van harmonie en stabiliteit bewerkstellig (Davis 1984:9 – 10). Daarom bemoei utopiese literatuur sigself met die gedetailleerde beskrywings van hoe 'n ideale samelewing georganiseer

sou word – insluitend grondwette, werksroetines, eetskedules, kleredrag en politieke protokol. In hierdie sin is 'n utopie 'n positiewe beskrywing van 'n ideale samelewing, oftewel, van die organisatoriese meganismes wat dien as moontlikheidsvoorwaarde vir 'n ideale samelewing.

Natuurlik bevat enige utopiese teks ook kritiek. 'n Utopiese samelewing staan krities teenoor die bestaande samelewingsorganisering. In die aard daarvan verteenwoordig 'n utopie die negering van die bestaande sosiale orde. Die kritiek wat 'n utopie dan teen die bestaande rig kan uitdruklik verwoord word, deur 'n verteller wat die nuwe samelewing regverdig op grond van die manier waarop dit bestaande kwale uitwis, of wat verstom en verskrik staan teenoor beskrywings van die utopie-toeris se eie samelewing. Terselfdertyd kan die kritiek ook subtiel wees – vanuit die aard en gevolge van 'n nuwe samelewingsorganisering kan kritiek op die bestaande afgelei word.

Die tradisie van utopiese denke sluit dus hierdie twee komponente in – negering en positivering. Die positiewe of konstruktiewe komponent is ook nie bloot weglaatbaar nie. 'n Mens sou met reg kon vra of kritiek sonder konstruksie enigsens nog bestempel kon word as "utopies". Daarmee saam word die positiverende komponent as onontbeerlik beskou ter wille van die bedoelde effek van 'n utopiese werk. Soos Cooke dit stel: "Without ... images [of a 'good society' in which certain detrimental mechanisms of social reproduction and social institutions would have been replaced by ones that are conducive to human flourishing], [utopia's] emancipatory perspective would suffer from a justificatory and motivational deficit." (2004:419). Die vraag is gevolglik hoe 'n vorm van utopiese denke, in die afwesigheid van 'n beeld of beskrywing van "die ideaal", enigsens sigself sou kon regverdig, of mense sou kon inspireer om sosiale transformasie aan die gang te sit? In dieselfde trant beweer Lukes selfs dat Marx se onwilligheid om die kommunistiese utopie te skets uiteindelik aanleiding sou gee daartoe dat kommunisme vandag van enige geloofwaardigheid gestroop is (1984:166).

Terwyl 'n positiverende element dus duidelik deel uitmaak van die utopiese tradisie, is dit die bedoeling van postmetafisiese utopiese denkers om hierdie element weg te laat uit utopiese teoretisering. Die redes hiervoor is reeds bespreek. Op verskillende

maniere argumenteer al die behandelde denkers dat 'n positiewe beskrywing van die utopiese toekoms so 'n toekoms sou bederf. Dit sou verhoed dat iets radikaal *anders* na vore tree. Dit sou neerkom op die kolonisering van die toekoms deur die hede. Daarmee saam is enige utopiese skets noodwendig ideologies en histories gesitueerd, en kan daarom nie dien as bloudruk vir die realisering van utopie nie. Die postmetafisiese utopis konsentreer daarom op negering, en vervang uiteindelik positiewe beskrywings van organisatoriese meganismes met hermeneutiese strategieë vir die destabilisering van bestaande betekenisraamwerke. Die ideale toekoms word 'n leë objek, en hoop word dus gevestig op ongespesifiseerde andersoortigheid. Die postmetafisiese utopis probeer nie die ideale toekoms ver-beeld nie, maar luister eerder daarvoor met die hoop om iets buite logiese ruimte die hede te laat binnetree. Terselfdertyd word erken, byvoorbeeld deur Derrida, dat hierdie manier om andersoortigheid na te jaag 'n monsteragtige element bevat. Die andersoortige word verwelkom, sonder dat ons regtig weet wat hierdie andersoortigheid sou behels. Die eis om positivering word dus onderhandel via 'n positiewe beskrywing van hermeneutiese strategieë – strategieë wat betekenisraamwerke destabiliseer en sodoende kan aanleiding gee tot institusionele transformasie.

2.3 Transformasie – Hervorming

Tradisioneel roep 'n utopie om transformasie. Die utopiese samelewing is 'n samelewing wat radikaal anders georganiseer is. Die utopis probeer dan ook aantoon dat hierdie sistemiese andersoortigheid meerwaardige morele resultate lewer – dit verbeter die welstand van mense en lewer geregtigheid, harmonie en geluk. Die transendente aard daarvan impliseer ook dat hierdie beloftes van geregtigheid, harmonie en geluk slegs bereikbaar is via transformasie – deur 'n indringende ingrype in die manier waarop die samelewing georganiseer word. Utopiese tekste beskryf byvoorbeeld hoe sosiale verhoudinge sou lyk in die afwesigheid van geld, of hoe kinders kommunaal opgevoed kan word, of hoe 'n sosialistiese produksie- en verspreidingsproses sou lyk.

Terselfdertyd propageer nie een van die postmetafisiese utopiste wat hier behandel is revolusie of onmiddellike (eensklapse) transformasie nie. 'n Mens sou kon spekuleer oor die redes hiervoor. Een moontlike rede is die teleurstellende resultate wat "utopiese" revolusies tot dusver opgelewer het. 'n Mens kan maar dink aan die

bloedvergieting en tirannie wat sou volg op die Franse revolusie, en later die gefaalde kommunistiese revolusies. Om geweld, van enige vorm ookal, te vermy, sou 'n radikale transformasie universele instemming vereis. Dergelike eenstemmigheid is egter hoogs onwaarskynlik. Terselfdertyd is daar nie 'n noodsaaklike verband tussen utopiese projekte en geweld nie.

'n Tweede rede is daarom meer voor die hand liggend. Die oop en ongespesifiseerde aard van postmetafisiese utopisme verklaar die gebrek aan 'n revolusie-impuls onder 'n nuwe generasie utopiste. As 'n postmetafisiese utopie uiteindelik dinamies moet wees, eerder as staties, dan kan 'n mens raai dat die realisering van daardie utopie ook 'n langsame proses sou wees (sodat middele en doelwitte ooreenstem, of versoenbaar is). Daarmee saam bied die postmetafisiese utopis geen bloudruk wat onmiddellik geïmplimenteer *kan* word nie. Die postmetafisiese utopis wil uiteindelik 'n totaal getransformeerde sosiale orde sien, maar besef dat hierdie nuwe orde die resultaat moet wees van 'n langsame proses waardeur hermeneutiese revolusie op hermeneutiese revolusie weer aanleiding gee tot voortdurende institusionele hervorming. Die hoop is dat hierdie revolusies en hervormings uiteindelik die instellings wat ons sosiale bestaan reguleer, oor tyd, totaal sal transformeer. Die postmetafisiese utopis bly dus getrou aan die eis om transformasie, maar kan slegs hoop dat stuksgewyse hervorming oor tyd ons samelewing transformeer.

3. Postmetafisiese Sosiale Hoop as Utopies?

Na aanleiding van die bostaande uiteensetting van 'n postmetafisiese utopiese rasionaliteit kan met reg gevra word of daar nog enigsens hier sprake is van "utopie"? Anders gestel: as postmetafisiese sosiale hoop ontnem is van positiewe beskrywings van "die Goeie", waarom dan nog kleef aan die term "utopisme"? Verdere gewig word verleen aan hierdie skynbaar onbelangrike talige kwessie deur Derrida se afkeer in die idee van 'n "utopiese houding". Die soort hoop wat Derrida voorhou, so beweer hy, het niks te make met 'n toekomstige en realiseerbare "goeie samelewing" nie, maar met 'n ervaring (en 'n reaksie op hierdie ervaring) wat plaasvind in die hier-en-nou (Derrida 1996:82 – 83). Ek wil egter beweer, ten spyte van goeie redes om weg te doen met die term "utopie", dat daar ook goeie rede is om dit te behou. Hierdie redes word vervolgens bespreek.

Die redes om ontslae te raak van die term "utopie" of "utopisme" kan soos volg saamgevat word: postmetafisiese "utopisme" bied geen positiewe beskrywings van 'n ideale toekoms, of van die organisatoriese middele wat 'n ideale sosiale bestaan sal reguleer nie; dit verskaf nie 'n onmiddellike en finale politieke oplossing nie; en, die postmetafisiese utopiese toestand kan nooit 'n statiese, onveranderlike en volmaakte toestand voorstel nie. Hierby kan gevoeg word, soos Derrida ook suggereer, dat 'n utopiese mentaliteit skynbaar gerig is op die realisering van 'n toekomstige en ideale toestand. Anders gestel: utopisme behels 'n verwyderde toekoms, terwyl postmetafisiese sosiale hoop (in die Derridaanse sin) te make het met 'n belofte opgesluit in die nie-aan-sigself-teenwoordige hede. Laastens is dit geen geheim nie dat die terme "utopie" en "utopisme" swaar dra aan ideologiese bagasie – hierdie terme word geassosieer met onrealiseerbaarheid en fantasie-vlugte, sodat 'n mens die gevaar loop om postmetafisiese "utopisme" voortydig van geloofwaardigheid te stroop bloot deur die manier waarop daarna verwys word.

Terselfdertyd is daar veel te sê vir die behoud van die term. Die belangrikste oorweging is die manier waarop "postmetafisiese utopisme" tog 'n voortsetting is van 'n ouer utopiese tradisie. Ten spyte van sy protes bly Derrida se postmetafisiese sosiale hoop (soos dié van die ander behandelde denkers) tog getrou aan 'n *sekere gees* van utopisme. En hierdie gees behels, onder andere, 'n belegging in radikale of sistemiese alteriteit as lokus van sosiale hoop. Alhoewel hierdie sistemiese alteriteit nie positief beskryf word nie, word spesifieke "hermeneutiese" meganismes steeds beskryf wat dien as moontlikheidsvoorwaarde daarvoor (soos wat utopiese tekste organisatoriese meganismes beskryf om 'n onbeskryfbare utopiese toestand teweeg te bring). Dus, soos Derrida verligtingsideale propageer maar terselfdertyd sleutelkonsepte van die Verligting problematiseer, so kan gesê word dat postmetafisiese utopiste 'n utopiese gees bevorder te midde van 'n problematisering van die sentrale konsepte wat met die utopiese tradisie gepaardgaan. Byvoorbeeld, om getrou te bly aan die ideaal van "die andersoortige" (soos utopiste nog altyd probeer doen) beteken vandag, by implikasie, om jouself te weerhou van 'n positivering van alteriteit. Om getrou te bly aan "die Goeie", soos die utopis nog altyd wou, beteken verder om finale artikulasies daarvan te destabiliseer. Op grond van hierdie soort argument kan aangetoon word dat daar niks fout sou wees daarmee om na postmetafisiese hoop te verwys met die term "utopisme" nie.

Natuurlik is hierdie kwessie ook 'n kwessie van definisie. As 'n mens "utopisme" definieer as "die projeksie van sosiale ideaalbeelde", dan is postmetafisiese politieke meganismes nie "utopies" nie. Geen ideaalbeeld word tog geprojekteer nie. As 'n mens dit egter definieer as "die geneigdheid of impuls om sosiale hoop te fundeer in radikale of sistemiese andersoortigheid", dan is die term "utopisme" gepas. Dieselfde geld indien "utopisme" verduidelik word as "'n beskrywing van meganismes wat gerig is op 'n radikaal-andersoortige en eties meerwaardige sosiale strukturering". Soos reeds in die inleidende hoofstuk duidelik gemaak is, word voorkeur hier gegee aan die tweede en derde definisie.

Derrida se besware bied uiteindelik ook 'n goeie invalshoek om aan te dring op die naam "utopie". Derrida self publiseer *Specters of Marx* op 'n tydstop wanneer die "dood van Marxisme" so te sê universeel erken word. Maar juis op hierdie moment maak 'n dekonstruktiewe ingrype sin. Deur aan te dring op 'n Marxistiese erfenis juis wanneer Marxisme aan die verdwyn is, is om 'n geslote sisteem, 'n valse totaliteit, te destabiliseer. Op dieselfde manier moet vandag aangedring word op die herooring van 'n utopiese erfenis, en juis dan om historiese sluiting teen te staan. Terselfdertyd kan geargumenteer word dat 'n utopiese mentaliteit nie noodwendig sigself bemoei met 'n verwyderde toekoms, soos Derrida aanvoer, nie. Die behandelde postmetafisiese utopiste beklemtoon juis die tendense, neigings of meganismes, opgesluit in die hier-en-nou, wat die toekoms "oopmaak". En hierdie neiging is nie nuut in die utopiese erfenis nie – Marx, Engels en Bloch (onder andere) sou ook aandring op die utopiese potensiaal opgesluit in die nie-aan-sigself-teenwoordige hede.

Laastens is sekere tendense wat geassosieer word met utopisme ook herkenbaar in postmetafisiese sosiale hoop. Luz (1993) argumenteer byvoorbeeld dat die struktuur van utopiese denke nog altyd die idee van "terugkeer" impliseer. Die utopis "keer terug" na 'n tradisie – hy/sy reaktiveer 'n belofte opgesluit in sy/haar tradisie. In hierdie reaktivering (of herinterpretasie) lê die "innovasie" wat met utopiese denke geassosieer word, sowel as die motiverende krag van die utopiese. Hierdie selfde tendens is duidelik herkenbaar in die werk van Rorty (wat 'n Amerikaanse, Pragmatistiese of Liberale tradisie via herinterpretasie wil reaktiveer) en Derrida (wie

se utopisme te vinde is in die idee van "messianisme" en die demokrasie wat kom). Ander tendense sluit in die doelwitte van individuele vernuwing en sosiale transformasie. In die utopiese tradisie verteenwoordig hierdie doelwitte eintlik twee kompeterende posisies in 'n debat oor die beste manier om 'n utopiese toekoms te realiseer (Luz 1993:365 – 366). Sommige utopiste glo dat 'n verandering van die samelewing afhanklik is van 'n verandering in die individu. Anders gestel: die individuele bewussyn moet eers 'n transformasie ondergaan *sodat* die samelewing verander kan word. Hierdie posisie word ge-eggo in die werk van Richard Rorty, wat 'n herdefiniëring van die self beskou as die moontlikheidsvoorwaarde vir 'n uiteindelijke "Parlement van die Mens", dit wil sê, 'n etiese samelewing waarin enigteen se pyn ons roep tot aksie. Aan die ander kant beweer sekere utopiste (veral vanuit die Marxistiese en psigoanalitiese tradisies) dat die individu slegs kan verander as sy/haar omgewing verander word. Ook hierdie posisie vind ons in die werk van postmetafisiese utopiste, veral Žižek. Daarom propageer Žižek 'n destabilisering van die sosiale orde (via "die Reële").

Om saam te vat: op grond van familie-ooreenkomste met 'n tradisie van utopiese denke, op grond van die voortsetting van utopie-tendense, en ter wille van 'n destabilisering van die bestaande sosiaal-politieke werklikheid (via die reaktivering van 'n onderdrukte of gemarginaliseerde erfenis) is dit geregverdig en sinvol om die politieke rasionaliteit wat in hierdie verhandeling uiteengesit is te beskou as 'n vorm van "utopisme".

4. Uitdagings vir 'n Nuwe Utopisme

Die "nuwe" utopiese rasionaliteit wat ek verdedig as utopies (as deel van 'n tradisie of erfenis van utopiese denke) is nie onproblematis nie. Veral drie probleme of uitdagings met betrekking tot hierdie voorstel vir utopiese rasionaliteit kan geïdentifiseer word. Wat volg in hierdie afdeling is 'n opsomming van die belangrikste uitdagings vir eietydse utopisme – uitdagings wat in die loop van die verhandeling geïdentifiseer, maar nie opgelos is nie. In die laaste afdeling (6.5) maak ek voorstelle vir hoe hierdie uitdagings aangespreek kan word.

Die eerste uitdaging behels die "monsteragtigheid" (om Derrida se terminologie te gebruik) van alteriteit. Postmetafisiese utopisme behels 'n verwelkoming, via 'n

verskeidenheid politiek-hermeneutiese praktyke, van ongespesifiseerde en onvoorspelbare andersoortigheid. Omdat ons nie vooraf kennis kan hê van die resultate van hierdie praktyke nie, kan dit ervaar word as "monsteragtig". Hierdie monsteragtigheid word aangeblaas deur ons lidmaatskap van 'n gemeenskap met 'n weersin in verandering en in konflik – 'n geglobaliseerde en laat-kapitalistiese gemeenskap waarin die snelle pas van innovasie en kommodifikasie as sluier dien vir die gebrek aan enige beduidende verandering, en vir die versteende aard van politieke, sosiale en ekonomiese voorveronderstelling. Selfs Derrida erken sy lidmaatskap van hierdie gemeenskap:

Here there is a kind of question, let us call it historical, whose conception, formation, gestation, and labor we are only catching a glimpse of today. I employ these words, I admit, with a glance toward the operations of childbearing – but also with a glance toward those who, in a society from which I do not exclude myself, turn their eyes away when faced by the as yet unnamable which is proclaiming itself and which can do so, as is necessary whenever a birth is in the offing, only under the species of the nonspecies, in the formless, mute, infant, and terrifying form of monstrosity.

(Derrida 1978:293)

Hierdie probleem is reeds in hoofstuk 5 bespreek. Die angs wat ons mag ervaar ten aansien van alteriteit word getemper deur die feit dat ons hier te make het met hermeneutiese eerder as politieke revolusie. Hiermee saam is reeds aangedui dat enige hermeneutiese alteriteit slegs momenteel ervaar kan word *as* alteriteit, voor dit noodwendigerwys mak gemaak moet word – vertaal moet word in die terminologie van ons bestaande woordeskatte om enigsens registreerbaar of "hanteerbaar" te wees⁹⁰. Hierdie versagtende oorweginge met betrekking tot die monsteragtigheid van alteriteit beteken egter nie dat die eerste uitdaging die hoof gebied is nie. Die weersin in andersoortigheid wat ons gemeenskap kenmerk is 'n reële struikelblok in die weg

⁹⁰ Neem as illustrasie die klimaks van die film *Ghostbusters* (1985). In hierdie film lei die verbanning van die spektrale uit die "lewende" hede (die vang en opsluit van "spoke" deur die sogenaamde "ghostbusters" in die stad New York) tot 'n soort apokaliptiese katarsis waartydens die mees vreesaanjaende en wêreld- of mens-bedreigende spektrale andersoortigheid toegang verkry tot ons vertroude realiteit. Die ironie is egter dat hierdie monster nie verwoesting kan begin saai voordat dit nie 'n herkenbare vorm aangeneem het nie. Om aktief te kan optree in die lewende hede, in vertroude realiteit, moet die "ghostbusters" 'n vorm kies, op aandrang van die spektrale antagonis, waarin dit kan verskyn. Ten spyte van die "ghostbusters" se poging om "aan niks te dink nie", om die onvoorstelbare nie voor te stel nie en so dit te ontnem van enige destabiliserende vermoë, swig een van hulle. Die resultaat is dat die spektrale aartsvyand arriveer in getemde vorm, as 'n skynbaar skadelose en lagwekkende bemarkingsfiguur, die sogenaamde "Stay Puffed Marshmallow Man". Belangrik, egter, is die feit dat die wolf in skaapsklere, ten spyte van die getemde vorm wat dit aanneem, steeds 'n destabilisering, hoe beperk ookal, kan inisieer.

van 'n utopiese politiek. Die werklikheid is dat ons vandag geen rede sien om beduidende verandering aan te moedig nie. Ten spyte van enige intellektuele regverdiging van die noodsaak vir verandering is die heersende oortuiging steeds dat werklike verandering onnodig en gevaarlik is, en nie tred hou met 'n sogenaamde menslike natuur wat volledig tuis is in 'n laat-kapitalistiese omgewing nie.

Die tweede uitdaging met betrekking tot postmetafisiese utopisme is 'n oënskylike gebrek aan motiverende krag. Soos reeds genoem is die heersende konsensus vandag dat radikale verandering nie nodig is nie. Al wat nodig is is om die funksionering van bestaande en wenslike strukture en instellings te verfyn. Dit is daarom onduidelik of postmetafisiese utopisme oor die motiverende krag beskik om 'n impuls tot radikale verandering te inspireer. Eietydse kritiese teoretici, soos Maeve Cooke, gaan selfs sover om te ontken dat 'n poststrukturele en praktyk-gebaseerde alteriteitspolitiek verandering kan inspireer of regverdig, of om 'n eietydse sosiale verbeelding aan te wakker. Om Cooke (weer) aan te haal:

...utopian thinking... relies on images of a 'good society' in which certain detrimental mechanisms of social reproduction and social institutions would have been replaced by ones that are conducive to human flourishing. Without such images, [utopism's] emancipatory perspective would suffer from a justificatory and motivational deficit. Lacking any pictorial aspect, the 'good society' would amount to the 'empty object' that some poststructuralist thinkers postulate as the goal of ethical activity.... If the ethical object is... empty, it is quite unclear how it can exert a cognitive or affective pull and set in train transformative social action.

(Cooke 2004:419 – 420)

Die laaste uitdaging, wat eintlik die teenpool is van die uitdaging van "monsteragtigheid", het betrekking op die werklike impak van postmetafisiese utopisme. Alhoewel die praktyke en strategieë van 'n nuwe utopisme geklee is in radikale terminologie is dit onduidelik of dit kan opleef tot die radikaliteit wat dit voorgee om te bied. Anders gestel, skuil daar agter die radikale aansprake van postmetafisiese utopiste nie 'n politieke impotensie nie? Herdefiniërings, radikale interpretasies van kulturele tekste, "gebeurtenisse", vergifnis, wetstoepassings en gasvryheid is immers "normale" verskynsels. Ons kan nie verhelp om van tyd tot tyd met die onsegbare gekonfronteer te word nie. In 'n sin bevestig radikale postmetafisiese utopiste daarom net die bestaande? In watter sin kan hierdie soort

bevestiging dan 'n radikale hoop regverdig of ondersteun? Die enigste antwoord hierop is dat die bestaande praktyke waarop utopiste hulle beroep in 'n andersoortige konteks, en met 'n andersoortige benadering beoefen moet word. My voorstelle vir wat hierdie konteks en benadering behels word vervolgens uiteengesit.

5. Die Moontlikheidsvoorwaardes vir 'n Betekenisvolle Postmetafisiese Utopisme

'n Herlewing in utopisme beteken nie, in die eerste plek, dat ons opnuut ideale samelewings moet ver-beeld nie. Die utopiese roman of kortverhaal is maar een manifestasie van utopiese denke, 'n manifestasie met die (beperkte) nut dat dit op kreatiewe wyse eietydse samelewings diagnoseer. Wat 'n herlewing in utopiese denke wel behels is 'n weiering om die politieke wonderwerk – die moontlikheid van radikale samelewingstransformasie – te laat vaar. En hierdie weiering neem veral die vorm aan van 'n verskeidenheid denkintervensies of hermeneutiese praktyke wat die baan weg vir 'n ontploffing van sistemiese alteriteit. Deur 'n soort denk- of hermeneutiese terreur moet die postmetafisiese utopis 'n werklike politiek laat herontwaak vanuit die sluimering waarin dit verval het. Die monsteragtigheid van hierdie eg-politiese operasie(s) – sy dit herbeskrywings, dekonstruksies, of die fasilitering van gebeurtenisse – is juis die krag daarvan, en moet daarom nie ontmoedig word nie. Die punt is juis om versteende denk- en institusionele strukture te ontnem van vanselfsprekendheid en van die veiligheid wat dit mense bied. Net op hierdie manier kan ons hoop om iets nuuts, iets waardig van sosiale hoop, die lig te laat sien. Die vraag is egter hoe die vrees vir radikaliteit oorkom kan word sodat die beoefening van 'n radikale filosofiese praktyk aangemoedig word en sodat hierdie praktyke opleef tot die radikaliteit wat dit belooft? In antwoord hierop bied ek ten minste drie moontlikheidsvoorwaardes: eerstens, een van die oudste maar mins bruikbare denkkonstrukte in die filosofie, die idee van "'n menslike natuur", moet laat vaar word; tweedens, 'n groepssubjektiwiteit moet geaktiveer word; en laastens, filosofie moet herleef in die vorm van 'n praktyk-gebaseerde aktiwiteit.

Die idee van 'n inherente menslike natuur, een van die oudste denkkonstrukte in die filosofie, moet laat vaar word. Meer as enige ander idee inhibeer hierdie idee radikale sosiale verandering. Daar word na hierdie idee verwys wanneer ons beweer dat 'n historiese en toevallige samelewingsbestel soos die kapitalistiese sisteem nie verander kan word nie. Hierdie sisteem is immers "in pas" met 'n selfgesentreerde en

mededingende menslike natuur. Terselfdertyd verwys ons ook na "menslike natuur" wanneer ons beweer dat enige radikale samelewingsverandering gedoem is, byvoorbeeld, tot outokrasie, onderdrukking en geweld. Op grond van ons menslike natuur sal enige tydperk van transformasie misbruik word vir eie gewin. Dit is laastens ook op grond van 'n sogenaamde "menslike natuur" dat enige utopiese bestel, of enige utopiese gees, afgeskryf word as idealisties en werklikheidsvreemd.

Om die idee van 'n menslike natuur te laat vaar beteken egter nie dat ons nie mag aandring op sekere bruikbare eienskappe van die mens nie. Neem as voorbeelde Rorty se aandring op die relasionele en herbeskryfbare aard van die mens (of van die "self"), en Badiou se aandring op die oneindigheid waartoe die mens in staat is. Hierdie eienskappe impliseer nie 'n ontdekbare menslike natuur nie, maar dui eerder op 'n soort anti-essensialistiese menslikheid (die soort anti-humanisme wat Althusser aan Marx se werk toeskryf). Dit is, met ander woorde, die soort eienskappe wat ons aanmoedig om enige verkalking in die hermeneutiese proses van self- en samelewingsbeskrywing teen te staan en te deurbreek. Hierdie verkalkings is die teenstaanders van sosiale hoop, lewe teen sigself gekeer in 'n Deleuziaanse sin.

Tweedens moet 'n skakel bewerkstellig word tussen hermeneutiese- of denkerreur en 'n groepssubjektiwiteit. Hierdie skakel het min aandag ontvang in hierdie verhandeling, wat hoofsaaklik fokus op 'n andersoortige manier van dink oor utopie ('n andersoortige utopiese mentaliteit). Maar veral Jameson se werk dui op die belangrike verband tussen die werk van utopisme en die totstandkoming van politieke-bruikbare kollektiwiteite. Volgens Jameson is daar 'n utopiese impuls na te speur in enige kulturele artefak, en hierdie utopiese impuls kan 'n kollektiwiteitsdrif aanspoor wat die individualistiese atomisering van 'n laat-kapitalistiese bestaan deurbreek. Terselfdertyd wys Jameson ook op die andersoortige karakter wat politieke kollektiwiteite vandag moet aanneem. 'n Utopiese denke aktiveer nie reeds bestaande groepe nie, maar nuwe groeperinge word gekonstitueer deur die werk van utopisme. Hierdie groepe is terselfdertyd "oop" groepe, vatbaar vir alliansies met ander "oop groepe" om politieke ideale na te streef.

Die anti-essensialisme wat 'n nuwe utopisme onderlê impliseer dat enige politieke groepering wat deur die werk van utopisme gekonstitueer word nie "natuurlike" of

histories-bevoorregte groepe kan wees nie. Die "oop" karakter van die anti-essensialistiese groep verwys nie net na die gewilligheid daarvan om alliansies aan te knoop nie, maar na 'n soepelheid van identiteit en selfkarakterisering. Die utopiese groep is nie hiërargies, piramidaal of gerig op uitsluiting en selfbewaring nie. Hierdie groep(e) ondermyn eerder hiërargieë en totaliteite, en soek altyd na die uitbreiding van grense, onder meer deur tentakels uit te steek na ander groepe wat 'n verenigde selfverstaan kan destabiliseer. Die verband tussen die werk van utopisme en die konstitusie van 'n politieke bruikbare kollektiwiteit sal nog aandag verg, en vrugbare ondersoek-areas sal insluit die werk van Deleuze en Guattari, en Hardt en Negri.

In die bogenoemde skakel lê 'n antwoord op Maeve Cooke se kommer oor die motiverende krag van postmetafisiese utopiese denke. Soos mense nooit byvoorbait kan voorspel of 'n utopiese werk mense politieke sal mobiliseer nie, so kan ons slegs retrospektiewelik oordeel of spesifieke postmetafisiese-utopiese ingrypes oor motiverende krag beskik. 'n Utopiese ingrype moet herkenbare vorm aanneem, al kan daardie vorm nie voor die tyd voorspel of bepaal word nie. Die resultate van sommige van hierdie utopiese ingrypes sal wees dat dit nuwe groepssubjektiwiteite mobiliseer, terwyl ander ingrypes nie 'n soortgelyke impak sal hê nie. Cooke misverstaan met ander woorde die funksie van die sogenaamde "leë objek" – die leë objek inspireer praktyke wat andersoortigheid toelaat. Alhoewel hierdie ingrype reeds 'n politieke handeling is, mobiliseer groepe nie rondom 'n leë objek nie. Dit is eers wanneer andersoortigheid "vorm" aanneem dat groepe gekonstitueer word en mobiliseer. Die punt van die leë objek is om iets *andersoortigs* die lig te laat sien waar rondom gemobiliseer kan word.

Laastens vereis die utopisme wat hier voorgestel word ook 'n herwaarding van filosofie. Hierdie punt is eintlik voor die hand liggend. Een van die dryfvere agter 'n herwaarding van utopiese denke is die keerpunt wat filosofie bereik het met die oorgang vanaf 'n metafisiese na 'n postmetafisiese intellektuele klimaat. Hiermee saam is die herwaardings van utopie wat in hierdie verhandeling behandel is gekoppel aan die werk van filosowe wat met die sogenaamde "einde van filosofie" geassosieer word (onder meer Rorty, Vattimo en Derrida). Maar terwyl die eienskappe van 'n nuwe utopiese mentaliteit reeds in detail behandel is, is die ooreenstemmende karakterisering van filosofie nog nie helder uiteengesit nie. Wat ek

hier voorstel is dat tradisionele utopisme saamgehang het met tradisionele (metafisiese) filosofie, terwyl 'n nuwe utopiese mentaliteit inskakel by 'n andersoortige verstaan en beoefening van filosofie, naamlik met "filosofie as praktyk".

Richard Bernstein beweer dat utopie, verstaan as 'n mentaliteit, 'n houding of manier van dink is wat sentraal staan tot filosofie (1988:256). Tradisionele of metafisiese filosofie vind altyd plaas in die taal van opposisie of spanning tussen skyn en werklikheid, tussen 'n stand van sake en 'n ideaal. In hierdie sin veronderstel elke filosofie (elke metafisika) eksplisiet of implisiet 'n verstaan van wat "goed" en "waar" is (Bernstein 1988:257 – 258). 'n Utopiese impuls, 'n strewe daarna om 'n ideaal te realiseer wat gebore is, nie in historiese werklikhede nie maar in "suiwer gees", is daarom ononderskeibaar van tradisionele filosofie.

Wanneer utopiese denke egter nuut verstaan word, en nie meer in terme van 'n artikuleerbare of denkbare ideaal (die utopiese werklikheid teenoor bestaande sosiale skyn) nie, maar in terme van weerstand teen hermeneutiese verkalking, territorialisering en die uitsluiting van die andersoortige, dan staan hierdie utopiese denke sentraal tot 'n nuwe verstaan van filosofie. Filosofie is nie meer daardie spesiale dissipline, met eiesoortige metodologie, wat "waarheid" kan ontdek oor die belangrikste onderwerpe (die aard van die werklikheid, die kriteria vir onbetwyfelbare kennis, of die onderskeid tussen *goed* en *boos*) nie. Filosofie kan ook nie optree as bemiddelaar van kriteria vir geldige kennis aansprake vir *al* die menslike kennis-dissiplines nie. Anders gestel: filosofie genereer nie waarhede met betrekking tot spesifieke studie-objekte nie, en dit word ook nie gekonstitueer deur 'n spesiale metodologie (verstaan as 'n unieke en meerwaardige "weg na waarheid") nie. Filosofie is eerder 'n praktyk of 'n ingrype, iets wat 'n mens *doen* indien jy oortuig is dat hermeneutiese sluiting afkeurenswaardig, gevaarlik en tragies is, terwyl andersoortigheid wenslik en hoopvol is. Hierdie ingrype of praktyk is gewoonlik gerig op ons mees basiese talige onderskeide, daardie kategorieë in terme waarvan alles anders sin maak of saamhang – filosofie het daarom 'n eiesoortige terrein, en fokus wel op vrae met betrekking tot die werklikheid, kennis, betekenis en etiek. Daarom word filosofie-as-praktyk handelinge meestal uitgevoer op die tekste of teorieë van filosowe (of ten minste, filosofiese ingrypes betrek hierdie tekste, of word met

verwysing na hierdie tekste en hulle onderskeide uitgevoer). Maar filosofie bied geen waarborge rondom "waarheid" nie. Filosofie as praktyk fasiliteer die andersoortige, maar kan op geen manier die geloofwaardigheid van die spesifieke hermeneutiese andersoortigheid waarborg nie. Die praktyk-filosof kan hom/haarself slegs op die volgende soort logika beroep: as die mens oneindig beskryfbaar is, en so ook die wêreld, en as ons talige vermoëns hierdie oneindigheid onderskryf, dan is enige finale beskrywings, alhoewel nie noodwendig verkeerd of onwaar nie, ten minste tragies.

In 'n sin kan die sogenaamde idee-geskiedenis van hierdie verhandeling daarom omgekeer word. Die verhaal wat vertel is in hierdie verhandeling kan soos volg saamgevat word: utopiese denke het hulle vorm en funksie te danke aan sekere basiese filosofiese oortuigings of onderskeide – onder andere die onderskeid tussen skyn en werklikheid, en 'n oortuiging dat 'n normatiewe synstruktuur ontdekbaar en realiseerbaar is. Omdat hierdie onderskeide en oortuigings vandag uitgedaag word – omdat filosofie vandag *verander* – is ons genoodsaak om ook die idee (en praktyk) van utopie te hersien. Hierdie verhandeling het die nodige hersienings van die idee en praktyk van utopie nagespeur in die werke van filosowe wat deelneem aan die ondermyning van tradisionele, metafisiese filosofie. Dit is egter ewe geloofwaardig om aan te voer dat veranderinge in die idee en praktyk van utopie filosowe vandag noodsaak om die vorm en funksie van hulle dissipline te hersien. Die gevestigde en sinvolle, of ten minste *hoopvolle*, menslike gewoonte om utopies te dink – om sy bestaan te wil verander en te wil verbeter via *radikale* sistemiese alternatiewe – kan slegs vandag volgehou word, kan slegs nog steeds geloofwaardig en hoopvol wees, indien ons mees basiese filosofiese onderskeide en aktiwiteite verander. Die belangrike menslike gewoonte om utopies te dink kan slegs volgehou word, met ander woorde, wanneer filosofie as dissipline en metodologie oorgeskakel word na filosofie-as-praktyk, verstaan in terme van konsepte soos *différance*, herbeskryfbaarheid, taalspele en finale woordeskatte, gebeurtenisse, simboliese ordes, kognitiewe karterings, en bowenal *hoop* en die *nuwe*, *andersoortige* of *alteriteit*.

Bibliografie

Adorno, T.W. 1973. Negative Dialectics. Vertaler: E.B Ashton. London: Routledge.

Adorno, T.W. 1984. Aesthetic Theory. London: Routledge.

Adorno, T.W. 1989. "Society" in Stephen Bronner & Douglas Kellner (eds) Critical Theory and Society: A Reader. New York: Routledge, pp. 267 – 275.

Adorno, T. & Bloch, E. 2009. "Something's Missing" in Richard Noble (ed) Utopias. Cambridge: Whitechapel Gallery and the MIT Press, pp. 49 – 55.

Adorno, T.W. & Horkheimer, M. 1989. Dialectic of Enlightenment. London: Verso.

Appleton, J. 2005. "In search of utopia: Does utopian thinking offer a way out of today's political conundrums?". [http://www.spiked-online.com/Articles/0000000CAEE7.htm] [Besoek: 29 September 2006]

Badiou, A. 2001. Ethics: An Essay on the Understanding of Evil. Peter Hallward (Vertaler). New York: Verso.

Bauman, Z. 1976. Socialism: The Active Utopia. London: George Allen & Unwin.

Bauman, Z. 1994. Intimations of Postmodernity. New York: Routledge.

Bennington, G. 2001. "Derrida and politics" in Tom Cohen (ed) Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 193 – 212.

Berlin, I. 1989. Against the Current. Oxford: Clarendon Press.

Berman, R.A. 1983. "Adorno's Radicalism: Two Interviews from the Sixties." In Telos 56, pp. 94 - 97.

- Bernstein, R.J. 1988. "Metaphysics, Critique, and Utopia" in *The Review of Metaphysics* 42 (2), pp. 255 – 273.
- Bernstein, J.M. 2004. "Negative dialectic as fate: Adorno and Hegel" in Huhn, T., redakteur, The Cambridge Companion to Adorno. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19 – 50.
- Bloch, E. 2009. "The Principle of Hope" in Richard Noble (ed) Utopias. Cambridge: Whitechapel Gallery and the MIT Press, pp. 42 – 45.
- Buck-Morss, S. 1972. "The Dialectic of T.W. Adorno" in *Telos* 14, pp. 137 – 144.
- Buck-Morss, S. 1995. "The City as Dreamworld and Catastrophe" in *October* 73, pp. 3 – 26.
- Butler, R. 2005. Slavoj Žižek: Live Theory. New York: Continuum.
- Claassen, R.J.G. 2004. Het eeuwige tekort. Een filosofie van de schaarste. Amsterdam: Ambo/Anthos.
- Cooke, M. 2004. "Redeeming redemption: The utopian dimension of critical social theory" in *Philosophy & Social Criticism* 30 (4), pp. 413 – 429.
- Coole, D.H. 2000. Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism. New York: Routledge.
- Cornell, D. 1992. The Philosophy of the Limit. Great Britain: Routledge.
- Critchley, S. 1996. "Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?" in Chantal Mouffe (ed) deconstruction and pragmatism. New York: Routledge, pp. 19 – 39.

Crook, S. 2000. "Utopia and dystopia" in Gary Browning, Abigail Halcli & Frank Webster (eds) Understanding Contemporary Society: Theories of the Present. London: SAGE Publications, pp. 205 – 218.

Daly, G. 2008a. "Introduction (Primer)". <http://www.lacan.com/zizek-primer.htm> [datum van bezoek: 4 November 2008]

Daly, G. 2008b. "Risking the Impossible". <http://www.lacan.com/zizek-daly> [datum van bezoek: 4 November 2008]

Davis, J.C. 1984. "The History of Utopia: the Chronology of Nowhere" in Peter Alexander & Roger Gill (eds) Utopias. Great Britain: Duckworth, pp. 1 – 18.

Derrida, J. 1990. Limited Inc. USA: Northwestern University Press.

Derrida, J. 1994. Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, & the New International. Peggy Kamuf (vertaler). New York: Routledge.

Derrida, J. 1996. "Remarks on Deconstruction and Pragmatism" in Chantal Mouffe (ed) deconstruction and pragmatism. Vertaler: Simon Critchley. New York: Routledge, pp. 77 – 87.

Derrida, J. 2000. Politics of Friendship. George Collins (vertaler). New York: Verso.

Derrida, J. 2002. "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'" in Gil Anidjar (red) Acts of Religion. New York: Routledge, pp. 228 – 298.

Derrida, J. 2008. On Cosmopolitanism and Forgiveness. New York: Routledge.

D'Isanto, L. 1999. "Introduction" in Gianni Vattimo Belief. Great Britain: Polity Press.

Dunn, A. 1993. "A Tyranny of Justice: The Ethics of Lyotard's Differend" in *Boundary 2* 20 (2), pp. 192 – 220.

Eagleton, T. 2005. "Just my Imagination".
<http://www.thenation.com/doc/20050613/eagleton/3>

Eagleton, T. 2008. "Marxism without Marxism" in Michael Sprinker (ed) Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's *Specters of Marx*. New York: Verso, pp. 83 – 87.

Engels, F. 1892. Socialism, Utopian and Scientific. London: George Allen and Unwin.

Foucault, M. 1977. Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, Donald F. Bouchard (ed). Ithaca: Cornell University Press.

Foucault, M. 1986. "Of Other Spaces" in *Diacritics* 16(1), pp. 22 – 27.

Goldman, P. 2004. "Consumer Society and its Discontents: *The Truman Show* and *Day of the Locust*" in *Anthropoetics – The Electronic Journal of Generative Anthropology* 10 (2) [www.anthropoetics.ucla.edu/ap1002/truman.htm; datum van besoek: 2008/01/09]

Gasché, R. 2000. "In the Separation of the Crisis: A Postmodern Hermeneutics?" in *Philosophy Today* 44(1), pp. 3 – 15.

Geertz, C. 2000. "The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century" in Available light: anthropological reflections on philosophical topics. USA: Princeton University Press, pp. 218-263.

Gray, J. 2007. "In onze anarchistische wereld moet realisme ons de weg wijzen" in *NRC Handelsblad* (20 – 21 Oktober), p. 15.

Grebe, E. 2008. "Negativity and critique in Adorno and Derrida". Referaat gelewer by die PSSA-konferensie, Universiteit van Pretoria (ongepubliseerd).

Hammer, E. 2006. Adorno and the Political. New York: Routledge.

Hardt, M. & Weeks, K. 2000. "Introduction" in The Jameson Reader. Great Britain: Blackwell Publishers, pp. 1 – 29.

Hart, K. 2004. "Chapter 7: Religion" in Understanding Derrida. Jack Reynolds & Jonathan Roffe (red). New York: Continuum, pp. 54 – 62.

Held, D. 1980. Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas. London: Hutchinson.

Homer, S. 1998. Frederic Jameson: Marxism, Hermeneutics, Postmodernism. Oxford: Polity Press.

Hurst, A. 2008. "The Impotence of Pseudo-Antagonism: A Derridean Response to Žižek's Charge of Practical Irrelevance" in *South African Journal of Philosophy* 27 (1), pp. 10 – 26.

Jacoby, R. 2000. The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy. New York: Columbia University Press.

Jacoby, R. 2005. Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age. New York: Columbia University Press.

Jameson, F. 1991. Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press.

Jameson, F. 2000a. "Reification and Utopia in Mass Culture" in Michael Hardt & Kathi Weeks (eds) The Jameson Reader. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, pp. 123 – 148.

Jameson, F. 2000b. "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism" in Michael Hardt & Kathi Weeks (eds) The Jameson Reader. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, pp. 188 – 232.

Jameson, F. 2000c. "Introduction/Prospectus: To Reconsider the Relationship of Marxism to Utopian Thought" in Michael Hardt & Kathi Weeks (eds) The Jameson Reader. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, pp. 361 – 367.

Jameson, F. 2000d. "Utopism and Anti-Utopism" in Michael Hardt & Kathi Weeks (eds) The Jameson Reader. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, pp. 382 – 392.

Jameson, F. 2004. "The Politics of Utopia" in *New Left Review* 25, pp. 35 – 54.

Jameson, F. 2006. "Utopia and Failure". Remarks at the Utopian Studies Conference. www.aspen.conncoll.edu/politicsandculture/printer_page.cfm [Besoekdatum: 2006/09/29]

Jameson, F. 2007. Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions. New York: Verso.

Kay, S. 2004. Žižek: A Critical Introduction. Cambridge: Polity Press.

Kellner, D. 1984. Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism. Michigan: Macmillan.

Klein, K.L. 1995. "In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People without History" in *History and Theory* 34(4), pp. 275 – 298.

Levitas, R. 1992. The Concept of Utopia. Syracuse: Syracuse University Press.

Lukács, G. 1962. The Theory of the Novel: A historico-philosophical essay on the forms of great epic literature. <http://www.marxists.org/archive/lukacs/works/theory-novel/preface.htm> [datum van bezoek: 10 September 2010].

Lyotard, J-F. 1989a. "Lessons in Paganism" in Andrew Benjamin (ed) The Lyotard Reader. Cambridge: Basil Blackwell, pp. 122 – 154.

Lyotard, J-F. 1989b. "Universal History and Cultural Differences" in Andrew Benjamin (ed) The Lyotard Reader. Cambridge: Basil Blackwell, pp. 314 – 323.

Lyotard, J-F. 2003. "From: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*" in Lawrence Cahoone (ed) From Modernism to Postmodernism: An Anthology. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 259 – 274.

Manuel, F. & Manuel, F. 1979. Utopian Thought in the Western World. Oxford: Blackwell.

Marcuse, H. 1967. "The End of Utopia" in *Marxists.org* [<http://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1967/end-utopia.htm>; datum van bezoek: 2008/05/27]

Marcuse, H. 1968. One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston: Beacon Press.

Meeker, S. 1999. "Utopia Limited: An Anthropological Response to Richard Rorty" in *Anthropoetics – The Electronic Journal of Generative Anthropology* (IV) 2. [www.anthropoetics.ucla.edu/ap0402/home.html; datum van bezoek: 2006/07/21]

Moazzam-Doulat, M. 2008. "Future Impossible: Carl Schmitt, Jacques Derrida, and the Problem of Political Messianism" in *Philosophy Today*, pp. 73 – 81.

Moolenaar, R. 1999. "*Opschorten, contesteren, openbreken*: Jacques Derrida's pleidooi voor een nieuwe Internationale" in Theo De Wit & Henk Manschot (red.) Solidariteit: Filosofische Kritiek, Ethiek en Politiek. Amsterdam: Uitgeverij Boom, pp. 247 – 271.

Mouffe, C. 1996. "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy" in Chantal Mouffe (ed) deconstruction and pragmatism. New York: Routledge, pp. 1 – 12.

Noble, R. 2009. Utopias. Cambridge: Whitechapel Gallery and MIT Press.

Oventile, R.S. 2007. "'Mellow Nihilism': A Review of Gianni Vattimo's *Nihilism and Emancipation*" in *Sobriquet Magazine: An Independent Journal of Literature, Film, Music and Ideas*. www.sobriquetmagazine.com/mellownihilism.htm [Besoeekdatum: 31/08/2007]

Patton, P. 2004. "Chapter 4: Politics" in Understanding Derrida. Jack Reynolds & Jonathan Roffe (red). New York: Continuum, pp. 26 – 36.

Pauwels, M. 2008. "Lacan and the Subversion of the Discourse of the Capitalist". Referaat gelewer by die PSSA-konferensie, Universiteit van Pretoria (ongepubliseerd).

Phelan, S. 1993. "Interpretation & Domination: Adorno & the Habermas-Lyotard Debate" in *Polity* 25 (4), pp. 597 – 616.

Postone, M. 1998. "Deconstruction as Social Critique: Derrida on Marx and the New World Order" in *History and Theory* 37(3), pp. 370 – 387.

Rand, A. 1946. Anthem. Caldwell: Caxton.

Readings, B. 2000. "The Deconstruction of Politics" in Martin McQuillan (ed) Deconstruction: A Reader. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 388 – 396.

Reynolds, J. 2006. "The Internet Encyclopedia of Philosophy: Jacques Derrida (1930 – 2004)". <http://www.iep.utm.edu/d/derrida.htm> [datum van besoek: 6 April 2009]

Rorty, R. 1989. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. 1991. Objectivity, Relativism and Truth. New York: Cambridge University Press.

Rorty, R. 1996. "Remarks on Deconstruction and Pragmatism" in Chantal Mouffe (ed) deconstruction and pragmatism. New York: Routledge, pp. 13 – 18.

- Rorty, R. 1999. Philosophy and Social Hope. London: Penguin Books.
- Rorty, R. 2001. Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America. Massachusetts: Harvard University Press.
- Ross, S. 2002. "A Very Brief Introduction to Lacan". <http://web.uvic.ca/~saross/lacan.html> [datum van bezoek: 6 April 2009]
- Ryan, M. 2000. "Marx and Derrida" in Martin McQuillan (ed) Deconstruction: A Reader. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 379 – 382.
- Santos, R.J. 2003. "Richard Rorty's Philosophy of Social Hope" in *Philosophy Today* 47:4, pp. 431 – 440.
- Snyman, J.J. 1985. Theodor W. Adorno: Kritiek en Utopie. Thesis (DLitt et DPhil)—RAU.
- Stavrakakis, Y. 1999. Lacan & the Political. New York: Routledge.
- Sullivan, M. & Lysaker, J.T. 1992. "Between Impotence and Illusion: Adorno's Art of Theory and Practice" in *New German Critique* 57, pp. 87 – 122.
- Turner, T. 1993. "Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?" in *Cultural Anthropology* 8 (4), pp. 411 – 429.
- Vattimo, G. 1992. The Transparent Society. David Webb (vertaler). Great Britain: Polity Press.
- Valverde, M. 1999. "Derrida's Justice and Foucault's Freedom: Ethics, History and Social Movements" in *Law & Social Inquiry* 24 (3), pp. 655 – 676.

Vattimo, G. 1997. Beyond Interpretation. David Webb (vertaler). Great Britain: Polity Press.

Vattimo, G. 1997. "Hermeneutics and democracy" in *Philosophy and Social Criticism* 23(4), pp. 1 – 7.

Vattimo, G. 1999. Belief. Luca D'Isanto en David Webb (vertalers). Great Britain: Polity Press.

Vattimo, G. 2003. "The end of philosophy in the age of democracy". Konferensie-aanbieding.

Vattimo, G. 2006. "Utopia Dispersed" in *Diogenes* 209, pp. 18 – 23.

Visker, R. 1995. "Dissensus Communis: How to Keep Silent 'after' Lyotard" in Philippe van Haute & Peg Birmingham (eds) Dissensus Communis: Between Ethics and Politics. Kampen: Kok Pharos, pp. 7 – 30.

Žižek, S. 1993. Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology. Durham: Duke University Press.

Žižek, S. 2000. "Class Struggle or Postmodernism? Yes Please!" in Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left. New York: Verso.

Žižek, S. 2001. On Belief. New York: Routledge.

Žižek, S. 2006. The Universal Exception. London: Continuum.